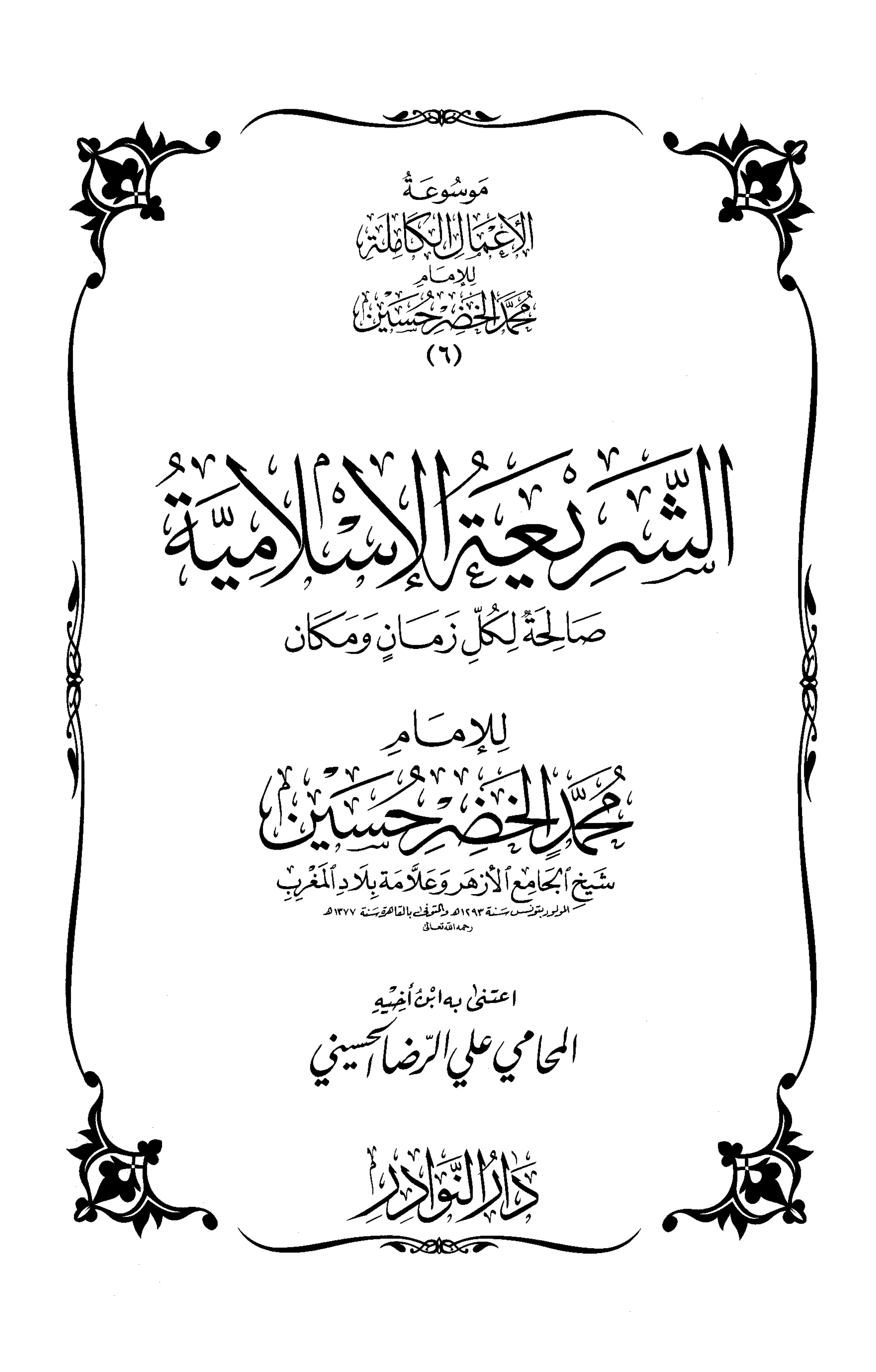


موسوعة
الأعمال الكاملة
للإمام
محمد الخضر حسين
(٦)

الشريعة الإسلامية
صالحة لكل زمان ومكان

للإمام
محمد الخضر حسين
شيخ الجامع الأزهر وعلامة بلاد المغرب
المولود بتونس سنة ١٢٩٣هـ والمتوفى بالقاهرة سنة ١٣٧٧هـ
رحمه الله تعالى

اعتنى به ابن أخيه
المحامي علي الرضا الحسيني

دار النوادر

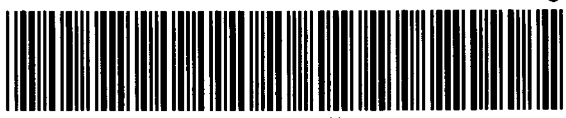




الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

ردمك : ٥ - ٧٥ - ٤١٨ - ٩٩٣٣ - ٩٧٨ : ISBN



9789933418755



سورية - لبنان - الكويت

مؤسسة دار النوادر م.ف - سورية * شركة دار النوادر اللبنانية ش.م.م - لبنان * شركة دار النوادر الكويتية - ذ.م.م - الكويت

سورية - دمشق - ص. ب : ٣٤٣٠٦ - هاتف : ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس : ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)

لبنان - بيروت - ص. ب : ٥١٨٠/١٤ - هاتف : ٦٥٢٥٢٨ - فاكس : ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)

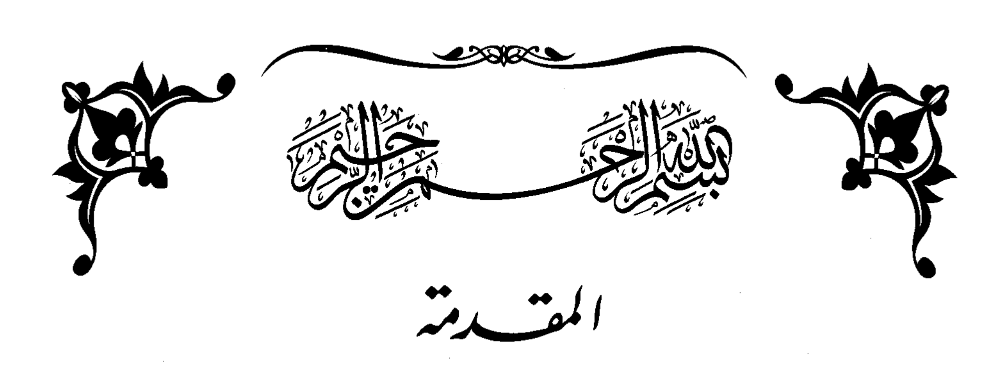
الكويت - حولي - ص. ب : ٣٢٠٤٦ - هاتف : ٢٢٦٣٠٢٢٣ - فاكس : ٢٢٦٣٠٢٢٧ (٠٠٩٦٥)

أسسها سنة : ٢٠٠٦م

نور الدين طالب

المدير العام والرئيس التنفيذي





المقدمة

«من روائع الفكر المؤمن للإمام العلامة المرحوم محمد الخضر حسين مباحث دينية في أصول الدين، وأصول الفقه، والأحكام العملية، والفتاوى، بعضها ألقيت محاضرات في قسم التخصص بكلية أصول الدين إحدى كليات الجامع الأزهر، أو في نواد وجمعيات إسلامية مختلفة، وبعضها نشرت مقالات في مجلتي «نور الإسلام» التي كان يرأس تحريرها، ويصدرها الأزهر، و«الهداية الإسلامية» التي كان يصدرها ويرأس تحريرها.

وقد جمعنا كافة هذه المباحث تحت اسم: «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» وهو البحث الأول في هذا الكتاب، والذي كان يؤلف القسم الأكبر من الجزء الثالث من كتاب «رسائل الإصلاح».

ولما كانت غايتنا إحياء التراث العظيم للعم المرحوم محمد الخضر حسين ـ رضوان الله عليه ـ، فقد رأينا ـ تسهيلاً للقارئ ـ أن يضم كل سفر من الأسفار المواضيع المتجانسة الواحدة، وبالتالي يجد طوع يده كتاباً يطوي بين كنوزه درراً ولآلئ تضيء للفكر سبيل الهداية والعرفان.

وهذه الرسائل كما قال الإمام «في حاجة إلى أن تبحث بفكر لا يتعصب لقديم، ولا يفتتن بجديد، يعتمد الرأي حيث يثبته الدليل، ويتقبل الحكم متى لاحت بجانبه حكمة، ويثق بالرواية بعد أن يسلمها النقد إلى صدق».

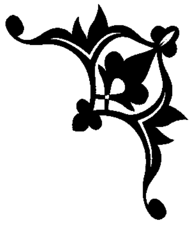
وشيخنا الجليل لم يطرق باباً من أبواب العلم إلا كان سيداً مهاباً، يجتث بصارم الحق خبائث الضلال، ويمحق الباطل والظلام، فهو الفارس في كل حلبة، والصدر في كل مقام، ولا أدل على ثرائه العلمي من هذا الفيض لرائع قلمه، ونتاج فكره في الأخلاق والاجتماعيات، وأصول الدين والفقه، ومباحث السيرة النبوية، وتراجم الرجال والبحوث التاريخية، ومباحث اللغة وصناعة الأدب.

وقد زودني سيدي الوالد الشيخ زين العابدين التونسي ـ رحمه الله ـ بالتوجيه القيم في الترتيب والجمع، والله نسأل السداد».

علي الرّضا الحسيني

❑ ❑ ❑





الشريعة الإسلامية
صالحة لكل زمان ومكان

*** تمهيد:**

يقع في وهم من لا يدري ما الإسلام: أن شريعته لا توافق حال العصر الحاضر، ويبني توهمه هذا على أن القوانين إنما تقوم على رعاية المصالح، ومصالح العصور تختلف اختلافاً كثيراً، فالدعوة إلى بقاء أحكامها نافذة هي في نظره دعوة إلى خطة غير صالحة.

ذلك ما نقصد في هذا المقال إلى تفنيده، وتفصيل القول في دفع شبهته، حتى يثبت بالدليل المرئي رأي العين أن الشريعة الغرّاء تساير كل عصر، وتحفظ مصالح كل جيل.

ولما كان التشريع الإسلامي يعتمد في معظم أحكامه على الاجتهاد، استدعى البحث أن نصدره بكلمة في الاجتهاد، وفي هذه الكلمة ترى شيئاً من عظمة علماء الشريعة، ولا أخالك أن تقرأ البحث بدقة، فلا تأتي على آخره حتى تشهد بأنهم كانوا هداة مصلحين.

ونأخذ بعد بحث الاجتهاد في تقرير الأصول التي جعلت الشريعة تسع مقتضيات العصور على اختلافها، وتقوم بحاجات الشعوب على تباعد ما بينها، ونسوق لك الشواهد على هذا من عمل القضاة ورجال الفتوى،

حتى لا يبقى في صدرك حرج من مزاعم أولئك الذين يكتبون، أو يخطبون فيما لا يعلمون[١].

❐ ❐ ❐

---

(١) بحث من عدة حلقات نشره الإمام في مجلة «نور الإسلام» التي كان يصدرها الأزهر بالقاهرة، ويرأس تحريرها ـ المجلد الأول عام ١٣٤٩ هـ.




الاجتهاد في أحكام الشريعة

شريعة الإسلام عامة، فلا يختص بها قبيل من البشر دون قبيل، ودائمة، فلا يختص بها جيل دون جيل، وأفعال البشر ـ على اختلاف أجناسهم، وتعاقب عصورهم ـ لا تنتهي إلى حد، ولا تدخل تحت حصر، ومن أجل هذا لم تنزل أحكامها في نسق واحد من التفصيل والبيان، بل أرشدت الشريعة إلى بعضها بدلائل خاصة، وقررت بقيتها في أصول كلية؛ ليستنبطها الذين أوتوا العلم عند الحاجة إليها.

يتمكن العالم من استنباط الأحكام بمعرفة أمرين:

أحدهما: الأدلة السمعية التي تنتزع منها القواعد والأحكام.

ثانيهما: وجود دلالة اللفظ المعتد بها في لسان العرب، واستعمال البلغاء.

ويرجع النظر في الأدلة السمعية إلى الكتاب والسنّة والإجماع، ويتصل بهذه الأدلة أصول اختلفت فيها أنظار الأئمة؛ كمذهب الصحابي، وعمل أهل المدينة، وشَرْع من قبلنا الذي لم يرد في شريعتنا ما ينسخه، فإن الأخذ بهذه الأصول يرجع إلى التمسك بدليل منقول لا يدخل فيه العقل إلا على وجه التفهم؛ كما يدخل في غيره من نصوص الكتاب والسنّة.

ويرجع النظر في وجوه الدلالات إلى: دلالة بالمنطوق، ودلالة بالمفهوم،

ودلالة بالمعقول.

ومن متناول دلالة المعقول: ذلك الأصل الكبير الذي يسمونه: القياس، ويضارع القياس في هذه الدلالة أنواع جرى فيها الخلاف بين أهل العلم؛ مثل: الاستصحاب، والمصالح المرسلة، ومراعاة العرف، وسد الذرائع.

ثم إن الأدلة قد تتزاحم في نظر المجتهد، ويراها واردة على قضية واحدة، وكل منها يقتضي من الحكم غير ما يقتضيه الآخر، فيحتاج إلى أن ينقب عن الوجوه التي يترجح بها جانب أحدها؛ ليعتمد عليه في تقرير الحكم.

فدخل في الأركان التي يقوم عليها الاجتهاد: القدرة على الموازنة بين الأدلة، وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها، فمن كان على بصيرة من الأدلة السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح بين الأدلة عند تعارضها، فقد قبض على زمام الاستنباط، واستعد لأن يجلس على منصة الاجتهاد.

فالاجتهاد: بَذْلُ الفقيه الوِسْعَ لاستخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية.

*** شرائط الاجتهاد:**

قلنا: إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها.

أما معرفة الأدلة السمعية، فتتحقق بمعرفة الكتاب والسنّة، والأحكام المشتركة بينهما؛ كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب؛ كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة؛ كالعلم بأصول الحديث،

وأحوال الرواة.

وأما معرفة وجوه الدلالات، فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والمجمَل والمبيَّن، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، والصريح والكناية، والمعاني التي يدل عليها الكلام بنفسه، والمعاني التي يراعيها البلغاء ويسميها علماء البيان بمستتبعات التراكيب.

فمن شروط الاجتهاد: العلم باللغة والنحو والمعاني والبيان، ومجمل القول: أن يكون عارفاً باللسان العربي، ووجوه تصرفات ألفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكاناً عالياً.

أما طرق الترجيح، فمنها ما يعرف بالنظر في علوم الشريعة؛ كتقديم ما يتلى في الكتاب الكريم على ما يروى على أنه حديث، ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة؛ كتقديم ما يرويه البخاري على ما يرويه غيره، ومنها ما يعرف بالنظر في علوم اللغة؛ كتقديم النص على الظاهر، والمنطوق على المفهوم.

*** الكتاب:**

ذكرنا في شروط الاجتهاد: العلم بالقرآن الكريم، ولاسيما آيات الأحكام التي قدّرها الغزالي وابن العربي بخمس مئة آية، واقتصرا في تقديرها على هذا العدد؛ لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان، وهو أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف، قد جعلها خمس مئة آية، وقد نازعهم ابن دقيق العيد في هذا التقرير، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر في هذا العدد، بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط. والراسخ في

علوم الشريعة يعرف أنّ من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة، حتى الآيات الواردة في القصص والأمثال.

وقد عني طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل، فألّفوا في تفسيرها خاصة؛ كما فعل منذر بن سعيد البلوطي قاضي قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥، وأبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص المتوفى سنة ٣٧٠، وأبو بكر بن العربي المتوفى سنة ٤٦٨، وعبد المنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩.

*** السنّة:**

أوردنا في شروط الاجتهاد: العلم بسنّة رسول الله ﷺ، وقد اختلف أهل العلم في القدر الذي فيه كفاية، فقال أبو بكر بن العربي في كتاب «المحصول»: هي ثلاثة آلاف حديث، ونقل عن أحمد بن حنبل: أن الأصول التي يدور عليها العلم ينبغي أن تكون ألفاً ومئتين، ويذهب ابن القيّم إلى أن الأصول التي تدور عليها الأحكام خمس مئة حديث، وهي مفصلة في نحو أربعة آلاف حديث.

والحق في جانب من يقول: إنه لا يحق الاجتهاد إلا لمن كان عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنّة؛ كالأمهات الست، وما يلحق بها من الكتب التي التزم مصنفوها الصحة فيما يروون؛ إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكم صراحة، ويأتي الاستنباط بما يخالفها، وكان أهل العلم فيما سلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الاستنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم، فلا يظفروا بآية أو سنّة تنص على حكمها.

في كتاب «القضاء» لأبي عبيد: أن أبا بكر الصديق كان إذا ورد عليه

حكم، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به، قضى به، فإن أعياه ذلك، سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنّة سنّها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به؛ وكان عمر يفعل ذلك.

والحديث الذي يرويه أحد الأئمة، ويصله بما ينبئ عن صحته، يسوغ للفقيه متى عرف مذهب الراوي في التعديل أن يعتمد على تصحيحه، ومن هذا القبيل ما يرويه البخاري ومسلم في «صحيحيهما». وأما ما يروى في الكتب التي لا تخلو من الضعيف، فلا بد له من النظر في سند الحديث، والبحث عن سيرة من يجهل حاله؛ حتى يكون على بينة من أمره.

*** علوم اللغة العربية:**

أخذنا في شروط المجتهد: أن يكون قائماً على علوم اللغة العربية، بحيث يبلغ في فهم الكلام العربي مبلغ العرب الناشئين في الجاهلية أو في صدر الإسلام.

قال أبو إسحاق الشاطبي: «لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب؛ بحيث يصير فهم خطابها طبعاً غير متكلف».

وقد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر؛ فإنه يقتضي أن يسلك الفقيه في البحث عن معاني الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التي سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من «القاموس»: أن النكاح ـ مثلاً ـ يطلق

على الوطء، والعقد، ومن «كتاب سيبويه»: أن الخفض يكون بالجوار، ومن «دلائل الإعجاز»: أن تقديم المعمول، أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب بنفسه، ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار، وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول، أو تعريف الطرفين يفيد الحصر. وتكليفه بأن يبلغ في علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا:

أن المجتهد في الشريعة لا بدّ له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع في أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة، وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعي، تعين عليه حينئذ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل.

فالمجتهد في أحكام الشريعة ـ وإن ساغ له التقليد في العلوم التي هي وسائل الاستنباط ـ يجب عليه أن يكون في معرفتها بمكانة سامية، حتى إذا جرى اختلاف في رتبة حديث، أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها، جرّد نظره لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر، أو يتمسك بأحد الآراء على غير بينة.

*** أصول الفقه:**

مسائل علم الأصول منها ما يستمد من النظر في الكتاب والسنّة، ومنها ما يستمد من النظر في علوم اللغة العربية، فيمكن من تضلَّع من موارد الشريعة،

ورسخ في فهم لسان العرب، أن يدرك هذه الأصول بنفسه؛ كما أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهاد قبل أن يدوّن علم الأصول، ولكن الوصول إلى مسائل الأصول، وهي مدونة، أسهل على الطالب من أن يبذل جهده في استقرائها، ويرسل فكره في اقتناصها، باحثاً عنها في أبواب متفرقة، وموارد متشعبة، وعلى أي حال كان طالب الاجتهاد في الأحكام، لا يستقيم له هذا المنصب إلا أن ينظر في الأصول نظر الباحث المستقل، بحيث لا يبني في الاستنباط على الاستصحاب أو سد الذرائع ـ مثلاً ـ، ولا يقرر الحكم اعتماداً على عمل أهل المدينة، أو مذهب الصحابي، متابعة لمن يقول بحجيتها، فالاجتهاد في الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد في الأحكام، فلا يدخل في قبيل المجتهد المطلق من يبني في تقرير الأحكام على أصول قررها إمامه، وتلقاها منه بتقليد.

فالحق مع من لم يرض لمدعي الاجتهاد إلا أن يرسخ في أصول الفقه، ويبحث مسائله بنظر قائم بنفسه، حتى لا يعتمد في الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البينة، وتقوم عليه الحجَّة.

*** الفقه:**

يظهر في بادئ الرأي أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التي استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة، ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدماً عليها في الوجود، فهو مستقل عنها، وجائز أن يتحقق بدونها، ولو قدرنا ناشئاً درس علوم اللغة حتى أصبح في ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربي الخالص، ثم أقبل على التفقه في الكتاب والسنّة حتى عرف مقاصد الشريعة، لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها

كما استنبطها العلماء من قبل أن تدوّن المذاهب والآراء.

والتحقيق أن معرفة المذاهب، ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة، لولا دراسة الفقه على هذا الوجه، لأنفق في بلوغها مجهوداً كبيراً، وزمناً طويلاً. ثم إنه يأمن العثار والخطأ في الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين؛ كأبي حامد الغزالي إذ قال: «إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان».

وهذا مجمل ما ينقل عن السلف من حثّ الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم.

قال هشام بن عبدالله الرازي: «من لم يعرف اختلاف الفقهاء، فليس بفقيه».

وقال عطاء: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس؛ فإنه إن لم يكن كذلك، رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه».

وقال سفيان بن عيينة: «أجرأ الناس على الفتوى: أقلّهم علماً باختلاف العلماء».

وقال سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف، فلا تعدّه عالماً».

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف، بل القصد أن يعرف أقوال السلف ومداركها.

*** مواقع الإجماع:**

يذكر الأصوليون في شرط المجتهد: أن يكون عارفاً بمواقع الإجماع، وهذا في الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل، وليس بشرط في بلوغ رتبة

الاجتهاد، وإنما أخذوا هذا شرطاً لصحته؛ لئلا يقرر الفقيه حكماً يخرج به عن الإجماع؛ إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها الإجماع هي في نظر أئمة الدين باطلة.

وقد خفف الإمام الغزالي في هذا الشرط، فقال: ليس من واجبه أن يحفظ المسائل التي وقع عليها الإجماع، فالواقعة التي علم أنها كانت موضع اختلاف، والحادثة التي يعرف من حالها أنها وليدة عصره، ولم يقع لها مثيل في العصور المتقدمة، له أن يجتهد ويفتي فيهما بما قام الدليل على رجحانه، وإن لم يكن ملماً بالمسائل التي انعقد عليها الإجماع.

فإن وقعت الواقعة، ولم يكن قد بلغه أنه قد جرى فيها اختلاف، ولم يثق بأنها وليدة عصره، بحث ما استطاع، فإن لم يقف على أنها مسألة مجمع عليها، تناولها بالاجتهاد، وفصل لها حكماً مطابقاً.

*** القياس:**

هل يعد في شروط المجتهد أن يكون ممن يقول بأصل القياس؟

هذا ما يراه أبو إسحاق الإسفراييني، وعزا إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد، وأخذ به إمام الحرمين، وقال: علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزناً.

ومن أهل العلم من لم يتمسك بهذا الشرط، وعدَّ الظاهريَّ الذي تحققت فيه الشروط الآنفة في قبيل أهل الاجتهاد، وينبني على هذا: أن يكون خلافهم معتداً به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام. وهذا ما ذكر الأستاذ أبو منصور البغدادي أنه الصحيح من مذهب الشافعية، وقال ابن الصلاح: إنه الذي استقر عليه الأمر.

وسنسوق في مقام آخر الأدلة على أن القياس أصل من أصول الشريعة الغراء.

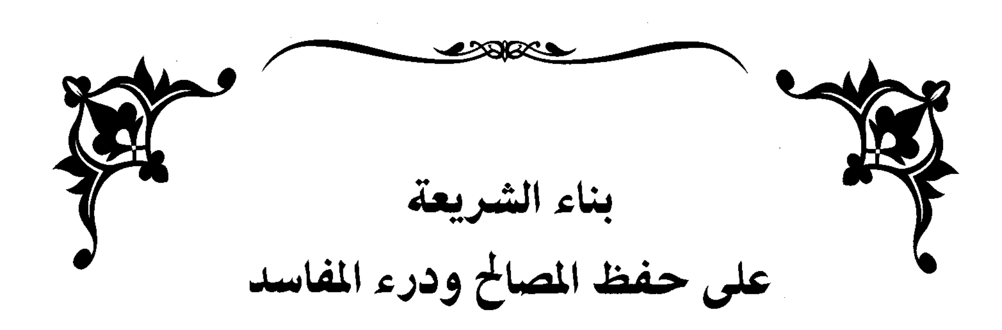
*** العدالة والاستقامة:**

ليست العدالة شرطاً لتحقق وصف الاجتهاد في نفسه، وإنما هي شرط في قبول فتوى المجتهد؛ إذ الفتوى من قبيل الإخبار، والنفس لا تركن إلى خبر الفاسق، ومن يعمل سوءاً، يسهل عليه أن يقول زوراً، والتقوى هي التي تحمل المجتهد على التروي في تفصيل الحكم، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر في الواقعة، وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ثم يعود إلى قواعد الشريعة، فيفصل لها حكماً يطابقها.

قال مالك بن أنس: «ربما وردت عليَّ المسألة، فتمنعني من الطعام والشراب والنوم»، فقيل له: يا أبا عبدالله! والله! ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقّوه منك. قال: «فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا؟!». وقال: «ربما وردت عليَّ المسألة، فأفكر فيها ليالي». وكان إذا سئل عن المسألة يقول للسائل: «انصرف حتى أنظر فيها»، فينصرف السائل، ويجعل مالك يردد النظر في المسألة، فقيل له في ذلك، فقال: «إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأيُّ يوم!»

وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين، يكرهون التسرع في الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها، حتى إذا رآها قد تعينت عليه، بذل جهده في تعرُّف حكمها، ثم أفتى.

❐ ❐ ❐



بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد

القوانين العادلة: التي تقوم على رعاية حفظ المصالح، ودرء المفاسد، ولا يختلف علماء الإسلام في أن أحكام الشريعة قائمة على رعاية هذين الأصلين، وإذا كانت المصالح والمفاسد قد تخفى في بعض ما يشرّع على أنه عبادة، فإن الأحكام المشروعة لغير العبادات؛ من آداب الاجتماع، ونظم المعاملات والجنايات، لا تقصر العقول السليمة عن إدراك أسرارها، ومن الميسور تقريرها على وجه يظهر به فضل الشريعة السماوية على القوانين الوضعية.

يقرر الباحثون عن حكمة التشريع من علمائنا أن المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها.

والأفراح وأسبابها، وأن المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.

ويسمون اللذات والأفراح بالمصالح الحقيقية، وأسبابها المصالح المجازية، كما يسمون الآلام والغموم المفاسد الحقيقية، وأسبابها المفاسد المجازية، ويذكرون أن المصالح المحضة كالمفاسد المحضة نادرة الوجود، وأكثر الوقائع ما تجتمع فيه المصلحة والمفسدة، فما كان مصلحة محضة، فحكمه الإذن قطعاً. وما كان مفسدة محضة، فحكمه النهي بلا مراء، فأما

ما يكون مصلحة من ناحية، ومفسدة من ناحية أخرى، فالشارع الحكيم ينظر إلى الأرجح منهما، ويفصل الحكم على قدر الأرجحية، فما رجحت مصلحته على مفسدته، أذن فيه على وجه الإباحة، أو الندب، أو الوجوب. وما رجحت مفسدته على مصلحته، نهى عنه على وجه الكراهة، أو التحريم.

*** التفقه في الأدلة السمعية:**

ذكرنا فيما سلف أن من أحكام الشريعة ما يدل عليه آية، أو سنّة صريحة؛ كتحريم الجمع بين الأختين، والقضاء للذكر في الإرث بمثل حظ الأنثيين، والقصاص، وقطع يد السارق والسارقة، وهذا النوع من الأحكام لا يختلف أئمة الدين في أنه شريعة عامة باقية، ولا يجوز لولي الأمر إهماله، ولا أن يستبدل به غيره.

وربما دعت الضرورة إلى إرجاء إقامة الحد؛ كما أخّر الإمام علي ﷺ القصاص من قتلة عثمان مرتقباً وقتاً يتمكن فيه منهم، وهو آمنٌ من عصبيتهم.

وفي «سنن أبي داود»: أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو.

وروي أن عمر بن الخطاب كتب إلى الناس: أن لا يجلدنَّ أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين حداً وهو غاز حتى يقطع الدَّرب قافلاً؛ لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالعدو.

وقد تطرأ حال عامة تجعل ولي الأمر في ريب من أن تكون واقعة أخذ المال خفية من قبيل السرقة المفروض فيها حد القطع، فيكف يده عن إجرائه.

وقد روي أن عمر بن الخطاب ﷺ أسقط قطع يد السارق في عام المجاعة؛ لأن الحاجة كانت غالبة، فمن المحتمل القريب وقتئذ أن يكون الدافع إلى السرقة اضطراره إلى ما يسد رمقه، وينقذه من التهلكة.

ولا يلحق بمثل هذا الحال أن تعتل أذواق قوم، وتساورهم شهوات طائشة، فيقيموا هذه الأذواق مقام العقل، وتلك الشهوات مقام المصلحة، فينكروا ما فرض الإسلام على الزاني أو شارب الخمر من عقوبة. وعلى حكماء الأمة أن يعالجوا هذه الأذواق حتى تسلم من مرضها، ويقوِّموا تلك الشهوات حتى تعود إلى حال اعتدالها.

يدخل الاجتهاد الأدلة السمعية على النحو الذي ذكرنا، ويدخلها من جهة الإطلاق والتقييد.

أما الإطلاق، فكما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾[آل عمران: ١٣٠]. فأطلق الأئمة في تحريم الربا، وعدّوا قوله تعالى: ﴿أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ من قبيل ما روعي فيه حال ما كانوا يفعلون وقت نزول الآية، ومن أدلة هذا الإطلاق قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾[البقرة: ٢٧٩]، فهو صريح في حرمة الربا كثيرِه وقليله.

ومن أمثلة هذا: أن الله تعالى حرّم على الرجل نكاح ربيبته، فقال: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾[النساء: ٢٣]، وظاهر الآية: أن المحرّمة بنت الزوجة التي تكون في حجر الزوج، ولكن الأئمة تفقهوا في هذا الوصف، فلم يظهر فيه أثر للتحريم، فأوَّلوه على أنه من قبيل الأوصاف التي ترد في الكلام البليغ من جهة أنها الحال الغالبة في الموصوف، وأفتوا بتحريم الربيبة على زوج أمها، وإن لم تكن في حجره.

وأما التقييد، فكحديث النهي عن بيع الماء، فقد خصصه الإمام مالك بآبار الصحراء التي تتخذ في الأرضين غير المتملكة، فيكون صاحبها الذي حفرها أولى بها، فإذا قضى منها وطره، ورويت ماشيته، ترك الفضل للناس

من غير ثمن، واستند الإمام في هذا التخصيص، وصرف النهي عن بيع الماء في الأرض المملوكة إلى الأصل الذي ورد به السمع، وانعقد عليه الإجماع، وهو أنه لا يحل مال أحد إلا بطيب نفس منه.

ومن أمثلة هذا الباب حديث: «شاهداك أو يمينه».

فظاهر الحديث: أن اليمين حق على كل مُنْكِر، ولكن الإمام مالكاً قيّده بحال ما إذا كان بين المتقاضيين خلطة، وإنما قيّده بقاعدة درء المفاسد، إذ أَخْذُ الحديث على إطلاقه يجرئ السفهاء على أهل الفضل، فيستطيعون أن يوجهوا عليهم متى شاؤوا دعاوى، ويقفوهم للحلف إيلاماً وامتهاناً.

يقيّد المجتهد النصوص، أو يطلقها على ما تقتضيه الأدلة السمعية، والأصول الشرعية، ولا يصرف نظره عن النص جملة إلا أن يثبت لديه أنه منسوخ، أو يعارضه ما هو أقوى سنداً أو دلالة، أو يكون الحكم مربوطاً بشيء على أنه علة مشروعيته، وتزول هذه العلة، فيتبعها الحكم، وتدخل الواقعة في نص آخر، أو تحتاج إلى حكم من المجتهد يطابقها.

ومثال هذا: أن النبي ﷺ ترك صلاة التراويح في جماعة، وقال في وجه تركها: «ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل، فتعجزوا عنها». وقد زالت بوفاته ـ عليه الصلاة والسلام ـ الخشية من أن تفرض عليهم، ولهذا أقامها عمر بن الخطاب بعد، وقال: «نعم البدعة هذه».

وقَصْرُ الحكم على حال وجود العلة متى كان منصوصاً عليها أمر واضح لا شبهة فيه. وقد يجيء الحكم مجرداً من ذكر العلة، فيقررها المجتهد استنباطاً، ويجعل الحكم مقصوراً على حال هذه العلة المستنبطة، ومن هذا

القبيل: أن المؤلفة قلوبهم قد ذُكروا في آية مصارف الزكاة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾[التوبة: ٦٠] الآية.

فرأى بعض الأئمة أن علة جعلهم في مصارف الزكاة في بداية الإسلام إلى تكثير أنصاره، أما حين قويت شوكته، وكثر أتباعه وحُماته، فقد زالت الحاجة إلى تأليف المخالفين، وسقطوا من مصارف الزكاة.

ومن أقوال الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما يحمله المجتهد على أنه صادر منه بصفة الإمامة، لا أنه حكم عام كسائر أحكام الشريعة التي يراد بها التبليغ، ومثال هذا: قوله ﷺ في غزوة حنين: «من قتل قتيلاً، فله سَلَبه»؛ فإن من الأئمة من يذهب في هذا إلى أنه تصرف من جهة الإمامة، وأنه منظور فيه إلى ما اقتضته المصلحة في تلك الغزوة، فلقائد الجيوش من بعده أن لا يجعل سَلَب القتيل للقاتل حيث لم تدع إلى ذلك مصلحة. ولهذا النوع من أقواله ـ عليه الصلاة والسلام ـ ناحية يرجع بها إلى التشريع، وهي أنه يجوز لولي الأمر أن يجتهد، ويقول: «من قتل قتيلاً، فله سلبه» أسوة برسول الله ﷺ، ولا يرده عن هذا القول أن السلب من الغنيمة، والغنيمة في أصلها ملك للمجاهدين، أو أن هذه المنحة تنقص الإخلاص، وتجعل بعض الجند يقاتل للسلب، لا لإعلاء كلمة الله.

هذه من الوجوه التي يدخل فيها الاجتهاد الصحيح عند التفقه في الأدلة السمعية، وهاهنا قد تزلُّ أقدام بعض الناظرين في عجل، أو يفتضح بعض من يكيدون للشريعة من طريق التأويل؛ حيث يعمدون إلى بعض النصوص الشرعية، ويذهبون في تفسيرها مذهباً يخرجون به عن مقاصد الشريعة، أو ينقضون به أصلاً من أصولها.

وجمهور أهل العلم على أن الأحكام المقررة بطريق السمع، وليس للمجتهد أن يتعداها هي ما جاء في كتاب أو سنّة أو إجماع، وقول الصحابي فيما لا يقال بالرأي هو من قبيل المرفوع، فهو داخل في السنّة، أما قوله الذي يمكن أن يكون اجتهاداً، فليس بحجة تقطع غيره عن الاجتهاد؛ لأن الصحابي غير معصوم عن الخطأ، ولأن الصحابة كانوا يختلفون فيما بينهم من غير إنكار، وما يقع في «موطأ مالك» من ذكر قول الصحابي في مقام الاحتجاج إنما يأتي به الإمام في معنى التأييد لاجتهاده، أو للترجيح بين الأخبار عند اختلافها.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في شرح حديث: «عليكم بسنّتي، وسنّة الخلفاء الراشدين» من «سنن الترمذي»: «أمر بالرجوع إلى سنّة الخلفاء، وهو يكون على أمرين: الأول: التقليد لمن عجز عن النظر، والثاني: الترجيح عند اختلاف الصحابة، فيقدم فيه الخلفاء الأربعة، أو أبو بكر وعمر، وإلى هذه النزعة كان ينزع مالك، ونبّه عليه في الموطأ».

واعتماد الإمام مالك على عمل أهل المدينة فيما لا مجال للرأي فيه، أو فيما كان طريقه النقل المستفيض؛ كالصاع، والمد، والأذان، والإقامة يرجع إلى الاحتجاج بالسنّة، فإن العادة تقتضي أن يكون عملهم هذا من زمن النبي ﷺ، إذ لو تغير عما كان عليه زمن الوحي، لعلموه، وإذا قدّم عمل أهل المدينة الذي هو في معنى السنّة على خبر الآحاد، فإنما قدّم على خبر الآحاد سنّة يراها أمتن سنداً وأقوى.

وأنكر بعض أصحابه أن يكون قد وقع منه تقديم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، قال أبو بكر بن العربي في كتاب «العارضة»: «ومن

لا تحصيل له من أصحابنا يظن أن مالكاً يقدّم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، ولم يفعل ذلك قط، ولا ترك مالك قط حديثاً لأجل مخالفة أهل المدينة له بعملهم وفتواهم».

لا يدخل الاجتهاد في النصوص المحكمة إلا بنحو الإطلاق أو التقييد على مقتضى الأصول الصادقة، وهذا واضح بنفسه فيما إذا كان النص قرآناً أو سنّة متواترة، أما خبر الآحاد، فإن لم يره المجتهد معارضاً لأصل آخر، وجب العمل به عند أئمة الدين بلا مراء؛ كما أخذ عمر بن الخطاب ﵁ بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وهو قوله ﷺ: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»[١].

أما إذا ورد خبر الآحاد فيما يظهر معارضاً لقاعدة، أو قياس صحيح، فهذا موضع نظر أهل العلم واختلاف آرائهم، فمنهم من يقدّم الحديث على الأقيسة والقواعد، يظهر هذا من قول الإمام الشافعي: إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ، فاضربوا بقولي الحائط، وقوله: إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ، وصح الإسناد به، فهو المنتهى، وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة: لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ إذا صح الخبر.

ونجد آثاراً كثيرة عن الصحابة تدل على أنهم كانوا يتركون القياس لخبر الواحد؛ كما ترك عمر بن الخطاب القياس في الجنين؛ لخبر حمل بن مالك في إيجاب غُرة عبدٍ أو أمة، وقال: لولا هذا، لقضينا فيه برأينا[٢]، وروي أنه ترك القياس في تفريق دية الأصابع على قدر منافعها حين روي له

---

(١) في «صحيح البخاري».

(٢) رواه أبو داود.

حديث: «في كل أصبع عشر من الإبل».

ويقول بعض المتمسكين بالحديث في كل حال: إنه لا يوجد حديث ثابت على خلاف القياس الصحيح، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأصناف بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك الصنف بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لتلك النظائر، لكن الوصف الذي اختص به الصنف قد يظهر لبعض الناس، ويخفى على بعض، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، لا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وقد جاء هؤلاء إلى كل ما جاءت به السنة من أحكام؛ كالمساقاة، والمزارعة، وبيع العرايا[1]، وبسطوا في بيان الفرق بينها وبين أفراد القياس الذي ادعى أنها جاءت على خلافه.

والواقع أن الذين يسمون مثل المساقاة والسلم والمصرّاة[2] خارجة عن القياس يعترفون بأنه انضم إلى هذه الأبواب ما جعلها تخالف سائر أفراد القاعدة التي يبدو لأول النظر أنها من مشمولاتها.

وهذا عز الدين بن عبد السلام يقول في قواعد المصالح: «أمر الله تعالى بإقامة مصالح متجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر، إما لمشقة ملابستها، وإما لمفسدة تعارضها، وزجر عن مفاسد متماثلة، وأخرج بعضها عن الزجر،

---

(١) أن يهب الرجل لآخر النخلة، ثم يتأذى بدخوله لها، فيخرص ثمرها، ويشتريه منها بتمر.

(٢) المصراة: هي التي صُرِّي لبنها؛ أي: حبس، وجمع، فلم يحلب أياماً، وقد جاء في الحديث الشريف: أن مشتريها متى احتلبها يكون بخير النظرين: إما أن يمسكها، أو يردها وصاع تمر.

إما لمشقة اجتنابها، وإما لمصلحة تعارضها».

ومن أهل العلم من يقدّم القاعدة والقياس الذي تكون مقدماته قاطعة على خبر الواحد، وفد تردد أصحاب الإمام مالك في مذهبه: فروى عنه أصحابه العراقيون تقديم القياس على الخبر، وروى عنه المدنيون والمغاربة تقديم الخبر على القياس، والتحقيق: أن للإمام في كل حديث يتعارض مع القياس نظراً خاصاً، فيقدم ـ مثلاً ـ الحديث الذي تعضده قاعدة أخرى؛ كحديث العرايا: عارضته قاعدة الربا، وعضدته قاعدة المعروف.

فقد أريناك أيها القارىء النبيه كيف كان علماء الإسلام يرعون عند التفقه في الكتاب والسنّة قاعدة: حفظ المصالح ودرء المفاسد، وأن ما جاء به القرآن والسنة من الأحكام المفصلة كفيل بحفظ مصالح الوقائع، أو درء مفاسدها، وفي استطاعة الراسخين في العلم أن يبينوا ما حفظته من المصالح، أو درأته من المفاسد بياناً كافياً.

وإذا كان من لازم الأحكام العادلة حفظ المصالح أو درء المفاسد، فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن؛ فإن الواقعة قد تشتمل بطبيعتها على مصلحة، أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها. ومن الذي يعقل أن يكون القصاص ـ مثلاً ـ زاجراً عن القتل، مقللاً لوقائعه في عصر أو موطن دون آخر؟

والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتجدد عندما تتغير طبيعة الواقعة، وأن الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها العادل، ولو مضت عليه أحقاب، حتى يعرض لها من الأحوال ما يستدعي تفصيل حكم غير ما شرع لها أولا؛

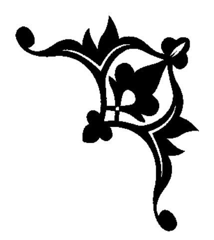
ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من أحكام محكمة ـ وهي فيما يرى أقل مما شرعته في ضمن أصول وقواعد ـ عزّ أن يجد فيها حكماً يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان، وإذا وجد العالم الراسخ في فهم مقاصد الشريعة واقعة علّق عليها الشارع حكماً، ثم تغير حالها إلى حال تقتضي تغير الحكم اقتضاء ظاهراً، كان له أن يرجع بها إلى أصول الشريعة القاطعة، ويقتبس لها من هذه الأصول حكماً يطابقها، ومثال هذا: أن النبي ﷺ نهى عن منع النساء من الخروج إلى المساجد، فإذا نظر المجتهد إلى علة النهي عن منعهن، وجدها المحافظة على مصلحة المرأة من سعيها إلى المسجد، وحضورها صلاة الجماعة، وانتفاعها بما تسمع من قرآن أو خطبة، ولم يكن في خروجها لعهده ـ عليه الصلاة والسلام ـ مفسدة تستدعي المنع، فإذا جاء عهد يكثر فيه تعرض السفلة من الرجال للنساء، وحدثت وقائع تدل على أن سلطان الدين أصبح ضعيف الأثر في نفوس هؤلاء وهؤلاء، فقد أخذت واقعة خروج المرأة إلى المسجد حالاً غير الحال التي كانت عليه في زمن النبوة، وانضم إلى مصلحة خروجها مفسدة، فللمجتهد أن ينظر في هذه المفسدة، ويقيسها بالمصلحة؛ ليعلم أيهما أرجح وزناً، ثم يرجع بالواقعة إلى أصول الشريعة، ويستنبط لها حكماً يراعي فيه حالتها الطارئة.

وربما نظر الفقيه في مثل هذه نظرة مستعجل، فيخطئ المرمى، وهذا ما جرى لمروان بن الحكم حين قدّم خطبة العيد على الصلاة؛ نظراً إلى أن الناس كانوا في عهد النبوة والخلافة الرشيدة يجلسون بعد صلاة العيد لسماع الخطبة، فلم يكن في تقديم الصلاة على الخطبة من بأس، ولكنهم

صاروا بعد ذلك العهد يكتفون بالصلاة، ويدعون سماع الخطبة، كما قال مروان معتذراً لأبي سعيد الخدري: «إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة، فجعلتها قبل الصلاة». وقد خالفه الصحابة والأئمة من بعدهم في ترك هذه السنّة؛ لأنهم رأوا أن هذا تصرف في أمر من قبيل العبادات التي يجب أن تقام كما وردت عن الشارع، على أن مفسدة خروج الناس قبل سماع الخطبة يمكن درؤها بوعظهم وإرشادهم إلى البقاء بالمسجد حتى انتهائها، وقد حضرت صلاة العيد في السنة الماضية بأحد المساجد الكبيرة في القاهرة، فوقف الإمام قبل الصلاة، وذكر الحاضرين بعدم الخروج قبل انقضاء الخطبة، فامتثلوا.

فالتفقه في الكتاب والسنّة على النحو الذي يحفظ الحقوق، ويسير بالأمة في أهدى سبل المدنية إنما يستطيعه من امتلأ بعلوم القرآن والحديث، وخاض في حكمة التشريع، وعرف مقاصد الشارع، وقدر المصالح والمفاسد بميزانها الصحيح.



الأصول النظرية الشرعية

لم يختلف المسلمون في أن الشريعة الإسلامية نزلت لتقرير أحكام الوقائع، فلا واقعة إلا لها مدلول عليه بالنص، أو بأصل من الأصول المستمدة من النصوص.

أما الأحكام المستفادة من النصوص، فهي الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنّة؛ كتحريم الميسر، ومنع القاضي من أن يقضي وهو غضبان، وجواز الشفعة للشريك. وقد أريناك بوجه عام أن كل ما قرره الشارع من أحكام مفصلة هو دائر بين حفظ المصالح ودرء المفاسد. وسنتناول بإذن الله تعالى القول في هذه الأحكام بتفصيل كلما اقتضى المقام بيانها.

وأما الأحكام المدلول عليها بأصول عامة، فيستبين أمرها بالنظر في هذه الأصول، وهو ما أزمعنا البحث عنه منذ الآن. وسترى من هذه الأصول كيف تيسر للشريعة أن لا تدع واقعة من غير حكم، وكيف تتحرى بالأمة أرشد طرق المدنية، وأعدل نظم القضاء. واحتواء الشريعة على أصول عامة، وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفقهاً في قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «بعثت بجوامع الكلم»، ويضع في أيدينا معجزة ما زال كثير من الناس عنها في غطاء، وهي شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال. وما جاءت على هذا

النحو إلا لأن رسالة المبعوث بها عامة؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾[سبأ: ٢٨].

ونحن نعلم أن الألفاظ وضعت للدلالة على ما في النفس، فمتى أتى المتكلم بلفظ شأنه أن يدل على ما في نفسه، ويستبين منه المخاطبون قصده، وقف عنده، سواء كانت دلالته بالمنطوق، أو المفهوم، أو بمقتضى المعنى، أو بقرينة حال، أو عادة مطردة.

ويكفي في الخطاب الموجه إلى الناس كافة أن يفهمه القوم المستنيرون منهم، وهم الذين يبلّغون سائر الطبقات ما فيه من أحكام وحكمة. وإذا كان هذا شأن المتكلم بلغة العرب، بل شأن المتكلمين بألسنة غيرها فيما يظهر، فمن حكمة الشريعة العامة الخالدة أن تسلكه في إرشادها، وفيما تسنّه من أحكام لا تنقضي وقائعها.

والأصول التي نريد البحث عنها في هذا المقام هي: القياس، والاستصحاب، ومراعاة العرف، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان:

*** القياس:**

حقق علماء الإسلام أن لكل حكم شرعي حكمة تلائم شرعه، ومرجع الحكمة إلى رعاية المصالح والمفاسد، وقد قرر المحققون؛ كأبي إسحق الشاطبي، وغيره: أن أحكامه تعالى معللة بمصالح العباد، وهذا معروف باستقراء موارد الشريعة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[البقرة: ١٧٩]. وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ

﴿وَطَرًا﴾[الأحزاب: ٣٧] وقوله ﷺ في وجه طهارة الهرة: «إنها هي من الطوافين عليكم والطوافات»، وقوله في وجه منع بيع الثمرة قبل بدوِّ صلاحها: «أرأيت إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟!».

وإذا كانت الأحكام المنصوص عليها قائمة على رعاية المصالح، فإذا قرر الشارع للواقعة حكماً، ونبَّه في الآية أو الحديث على وجه المصلحة المناسبة لتقريره، أو كان ذلك الوجه ظاهراً ظهوراً لا تحوم عليه شبهة، صحَّ للمجتهد أن يعمد إلى كل واقعة تحقق فيها ذلك الوجه من المصلحة، ويسوِّي بينها وبين الواقعة المنصوص عليها فيما علّقه عليها الشارع من حكم، وذلك ما نسميه بالقياس.

فالقياس: أن يعمد المجتهد إلى حكم أمر معلوم، فيثبته لأمر آخر؛ لاشتراك الأمرين في علة الحكم. ومثال هذا: أن النبي ﷺ قال: «لا يتناجى اثنان دون واحد»، وعلة هذا النهي: أن الاثنين إذا تناجيا دون رفيقهما، قد يقع في نفسه أن حديثهما في شأنه، ويحدث له من الظنون ما يكدر صفو الإخاء بينهم. وللفقيه متى اطمأن إلى هذه العلة أن يقرر حرمة محادثة اثنين بلسان لا يعرفه الثالث متى كانا يحسنان لساناً لا يعرفه رفيقهما؛ لأن علة النهي متحققة في هذه الصورة تحققها في المناجاة.

فأي عالم يتلو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾[الجمعة: ٩]، ولا يفهم أن علة الأمر بترك البيع عند النداء للصلاة كونه شاغلاً عن أدائها؟ وهذه العلة موجودة في غير البيع؛ نحو: الإجارة بلا فارق، فيصح إلحاقها بالبيع في منعها عند النداء لصلاة الجمعة.

وأي عالم يسمع قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض»، ولا يفهم أن علة النهي: ما يحدثه هذا البيع من التقاطع والعداء، ثم ينتقل بوسيلة العلة إلى حرمة استئجاره على إجارته؟

وإنما جعلنا القياس في صدر البحث من نوع دلالة اللفظ بالمعقول؛ لأن اللفظ إذا دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة، وعرفت علة الحكم؛ فإن العقل متى وجد هذه العلة متحققة في واقعة أخرى، أدرك أن حكمها حكم الأولى، نظراً إلى أن الشارع يسوّي بين الواقعتين حيث اشتركتا في الوصف المؤثر في الحكم، وتماثلتا فيه من كل وجه.

فالقياس أصل من أصول الشريعة، وبه اتسع نطاقها، وصارت تتناول من الوقائع مالا يتناهى.

قال الإمام أحمد بن حنبل: لا يستغني أحد عن القياس.

وقال إبراهيم النخعي: ما كل شيء نسأل عنه نحفظه، ولكنَّا نعرف الشيء بالشيء، ونقيس الشيء بالشيء.

وقال الشعبيّ: إنا نأخذ في زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس.

وقال المزني: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل.

وقال ابن عقيل الحنبلي: قد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعمال القياس، وهو قطعي.

وحقق أبو إسحاق الشاطبي أن أصل العادات[1] الالتفات إلى المعنى؛

---

(١) يعني بالعادات: ما سوى العبادات.

أي: إنها معقولة الحكمة، واستدل على هذا بأمرين:

أحدهما: الاستقراء، فقال: إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز.

ثانيهما: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل بالمناسب الذي إذا عرض على المعقول، تلقته بالقبول، ثم قال: ففهمنا من ذلك: أن الشارع قصد منها اتباع المعاني، لا الوقوف على النصوص.

جرى العمل بالقياس لعهد الصحابة ﷺ، ثم التابعين، وظهر العمل عليه في العراق لعهد الإمام أبي حنيفة وأصحابه أكثر من ظهوره في الحجاز، فاستكثروا منه، وبرعوا فيه، وما زال الناس يأخذون بالقياس إذا لم يجدوا في الواقعة نصاً، حتى جاء إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٢١، فأحدث القول بإنكار القياس زاعماً الاستغناء عنه بالنظر إلى ما يدعونه من وصف الفعل بالحسن أو القبح الذاتيين.

قال أبو القاسم عبيد بن عمر في كتاب «القياس»: ما علمت أن أحداً من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم بن سيار النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وممن خالفه في ذلك فريق من زعماء المعتزلة؛ كأبي الهذيل، وبشر بن المعتمر، وبشر المريسي.

وظهر بعد هذا داود بن علي الأصبهاني المتوفى سنة ٢٧٠، ونشأ بظهوره مذهب الظاهرية، وروي عنه: أنه كان ينكر القياس، إلا أن يكون جلياً، وهو ما يكون المقيس فيه أولى بالحكم من المقيس عليه؛ كتحريم ضرب الوالدين

قياساً على التأفيف الثابتة حرمته في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء: ٢٣]. أو مساوياً؛ كحرمة إتلاف مال اليتيم باللبس قياساً على أكله الثابتة حرمته بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء: ١٠]. وهذان النوعان يسميهما الأصوليون: مفهوم الموافقة. وأجاز بعضهم القياس الذي وقع النص على علته خاصة، وأنكروا ما كانت علته مستنبطة.

وجاء بعد هؤلاء أبو محمد علي بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦، فوقف في جمود، وأنكر أن تكون أحكام الشريعة معللة، وبنى على هذا الرأي الجامد: إنكار القياس جملة، ولم يفرق بين جليّ وخفيّ، وبين ما كانت علته منصوصة، وما كانت علته مستنبطة، قال في كتابه «الأحكام»: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القياس جملة، وهو الذي ندين الله به، والقول بالعلل باطل» وقال: «لا يشرع الله شيئاً من الأحكام لعلة أصلاً، فإذا نص الله تعالى، أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا بسبب كذا، أو من أجل كذا، أو لأنه كان كذا، فعندي أنه جعل ذلك سبباً للشيء في ذلك الموضع خاصة، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة» وأغلظ القول على القائلين بالقياس، وحمل عليهم حملة جافية.

والناظر في الشريعة بتدبر، القائم على سير الأئمة المجتهدين بيقظة، يدرك أن ابن حزم سار في غير سبيل، واعتمد على غير دليل.

تحدث أبو بكر بن العربي في كتاب «العارضة» عن طائفة الظاهرية، وقال: وغُرّ بهم رجل كان عندنا يقال له: ابن حزم، انتدب لإبطال النظر، وسدِّ سبل العبر، ونسب نفسه إلى الظاهر اقتداءً بداود وأشياعه، واعتمد

الرد على الحق نظماً ونثراً.

ثم أورد القاضي أبو بكر أبياتاً في الرد عليه، ومما يقول في الأبيات:

إنَّ الظـواهر معـدودٌ مواقعهـا   فكيف تحصي بيانَ الحكم في البشر
فالظاهريـةُ فـي بطـلانِ قـولهم   كالباطنيـة غيـر الفرق فـي الـصور
كلاهمـا هـادم للـدين مـن جهـة   والمقطع العدل موقوف علـى النظـر
هذي الـصحابة تـستمري خواطرهـا   ولا تخـاف عليهـا غـرة الخطـر
وتعمـل الـرأي مـضبوطاً مآخـذه   وتخرج الحق محفوظـاً مـن الأثـر

بالغ ابن حزم في إنكار القياس وجحودِه أن تكون أحكام الشريعة معللة، وادعى أن نصوص الشريعة وافية بكل ما يحتاج إليه من أحكام، وقد خرج بهذه النزعة عن طريقة السلف، ولم يرتضها منه المحققون من الخلف، وجمهور أهل العلم يتمسكون بأصل القياس، وإن كانوا يختلفون في بعض ضروبه، وهؤلاء اختلفوا في تقدير الأحكام المستفادة من النصوص، فمنهم من يراها قليلة بالنسبة لما يؤخذ من طريق الأقيسة، حتى قال إمام الحرمين: إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، وسائرها مأخوذ من طريق القياس.

وقال قوم منهم ابن تيمية: إن النصوص وافية بمعظم أحكام العباد، والبقية مشروعة على طريق القياس.

وقد يكون اختلافهم في هـذا التقريـر راجـعاً إلى اختلافهم في فهم النصوص، وفيما تتناول من معان، فبعضهم لا يتعدى في تفسير اللفظ صورة واحدة، وغيره يذهب في تأويله إلى معنى واسع، ويجعله شاملاً لصور شتى، فالخمر المحرّمة بالكتاب ـ مثلاً ـ، يحملها بعضهم على عصير العنب خاصة، وعليه فما لا يكون من عصير العنب من المسكرات، يرجع في حرمته إلى

دليل آخر؛ كالقياس.

ويذهب آخرون إلى أن الخمر في القرآن يتناول كل مسكر، واستدلوا على هذا بحديث مسلم: «كل مسكر خمر»، فعلم من الحديث أن لفظ الخمر لم يكن مخصوصاً بعصير العنب، فيكون المسكر من غير عصير العنب محرماً بنص الآية، سواء أكان، الحديث مبيناً لمعنى الخمر لغة، أم مبيناً له على مقتضى عرف الشارع، فإن الشارع يتصرف في اللغة، ومن تصرفاته فيها: أن يستعمل اللفظ فيما هو أعمّ من معناه؛ كما يستعمله فيما هو أخص منه.

ونحن لا ننكر أن من أنصار القياس من أوردوا في الاستدلال على صحته ما يقصر عن أن يفيد علماً، أو يكسب ظناً، كما أن منكري القياس ساقوا آيات وآثاراً تعسفوا في جعلها أدلة على بطلانه، وإنما يقصد بتلك الآيات والآثار: الآراء التي لا تستند إلى علم، والأقيسة التي تتكئ على غير أصل؛ كقياس الذين قالوا: «إنما البيع مثل الربا»،

وأما القياس بمعنى: الحكم على الشيء بحكم نظيره الموافق له في المعنى، المقتضي للحكم بدون فارق، فذلك ما لا يختلف أولو الألباب في صحته.

قال ابن قيّم الجوزية: وهل يستريب عاقل في أن النبي ﷺ لما قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين إنعام النظر، ويعمي عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهي على الغضب وحده دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد، وشغل القلب

المانع من الفهم، فقد قلَّ فقهه وفهمه.

فالقياس أصل في الشريعة أصيل، وإذا تعرض له نفر بعقول غير راجحة، أو بقلوب غير عامرة بالتقوى، فابتغوه وسيلة إلى أحكام تتبرأ منها الشريعة، فقد بليت النصوص ـ وهي حقائق كالصبح إذا أسفر ـ بأمثال هؤلاء، فخرجوا بها عن مقتضى الحكمة والبلاغة، وجاؤوا في تأويلها بما يشاكل عقولهم، ويرضي شهواتهم.

قال الإمام الشافعي ﷺ: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ويكون صحيح العقل، حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأن له في ذلك تنبيهاً على غفلة ربما كانت منه، أو تنبيهاً على فضل ما اعتقد من الصواب».

*** الاستصحاب:**

يجد الإنسان في نفسه أنه إذا تحقق عدم شيء أو وجوده، كان على ظن من استمرار ذلك الشيء على ما تحقق فيه من عدم أو وجود، ويبني على ذلك الظن أعمالاً ليس من شأنه أن يفعلها في حال ما إذا كان في شك من استمرار الشيء على العدم أو الوجود، فإذا ناقش أحد في مراسلة الشخص ممن عرف وجوده، وزعم أن مثل هذه المراسلة يكفي فيها أن يكون على شك من استمرار وجوده، فإنه لا يستطيع أن يناقش في أن من اشترى حيواناً غائباً ـ مثلاً ـ كان قد رآه من قبل، ودفع ثمنه، أنه اعتمد على ظن استمرار حياته، ولا يستطيع أن يناقش في أن من اقتحم بصبيته مفازة مغبرَّة الأرجاء، دون أن يحمل معه ماءً كافياً، إنما اعتمد على ظنّه بقاء ما عرفه فيها من آبار

نابعة. ولولا ما يغلب على ظن الأب العطوف من حياة ابنه الغائب في سفر، لما كان يبيت إلا في قلق وحيرة. وإنك لتجلس إلى الإنسان العاقل، وتسأله عن شخص عرف أحواله، ثم انقطع عنه شهراً أو سنة، فيتحدث عنها بكلام من لا يشك في أنها واقعة في الحال، فيقول: هو موسر، أو بائس، له ولد، أو لا ولد له، وبينه وبين فلان عداوة أو صداقة.

وظنُّ الإنسان لاستمرار ما تحقق عدمه أو وجوده، منبِّه إلى أن الأصل في عدم الشيء أو وجوده الاستمرار حتى يقوم الشاهد على انقطاعه، وهذا الأصل مما نظر إليه الفقهاء عند تقرير الأصل الذي يسمونه: (الاستصحاب).

الاستصحاب: أصل من أصول الشريعة التي تجعل العلماء في فسحة، وتخلصهم من مواقف الحيرة، وهو أصل متفق على العمل به في الجملة، وإن اختلفوا في بعض ضروبه.

قال القرطبي: «القول باستصحاب لازم لكل أحد؛ لأنه أصل تنبني عليه النبوة والشريعة، فإن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة، لم يحصل العلم بشيء من تلك الأمور».

واستمرار حال أدلة النبوة والشريعة من الاستصحاب الذي لا يختلف العقلاء في صحته، ولا يتطرق إليه الريب في حال.

ونحن لا نقصد في هذا المقام إلى بسط القول بذكر مذاهب الفقهاء في الاستصحاب، وتقرير أدلتها، فموضع ذلك كتب الأصول، والقصد أن نتحدث عنه بمقدار ما يستبين القارئ حقيقة أصل من الأصول التي جعلت مجال الاجتهاد فسيحاً، وطريق الفتوى ممهدة، ولا تنجلي حقيقته إلا ببيان أقسامه، وضرب المثل لكل قسم منها، وذلك ما نتحرَّاه في هذا المقال:

الاستصحاب: ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته فيما مضى، فالأمر الذي علم وجوده، ثم طرأ الشك في عدمه، فالأصل بقاؤه، والأمر الذي علم عدمه، ثم عرض الشك في وجوده، فالأصل استمراره في حال العدم، فمن تزوج فتاة على أنها بكر، ثم ادعى بعد البناء بها أنه وجدها ثيباً، لم تقبل دعواه إلاَّ ببينة؛ لأن حال البكارة ثابت من حين نشأتها، فيستصحب إلى حين البناء حتى تقوم على عدمه البينة. ومن اشترى طائراً أو كلباً على أنه يحسن الصيادة، وادعى بعدُ أنه وجده غير متعلم لها، سُمعت دعواه هذه، إلا أن تدفع ببينة؛ لأن حال الحيوان في الأصل عدم معرفة الصيادة حتى يعلَّمها، فإذا وقع فيها تردد، استصحب الأصل حتى يقوم الشاهد على ثبوتها.

والاستصحاب كسائر الأصول التي يستخلصها المجتهد من استقراء جزئيات كثيرة من موارد الشريعة، ويرجع بمقتضى ما ذكره علماء الأصول إلى أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب ما هو حكم الأشياء في الأصل حتى يقوم الدليل على ما يخالفه، وبيان هذا: أن كثيراً من أئمة الشريعة ذهبوا إلى أن الأشياء في الأصل خالية من الحكم؛ أي: أنها لا توصف بشيء من الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة، والندب والكراهة والإباحة، ومقتضى هذا: رفع الحرج والإثم عن الفعل والترك، ورجَّح فريق أنها على الإباحة. ومآل القولين واحد، فإن الحرج في الفعل والترك مرفوع على كلا المذهبين، وإنما يمتاز مذهب الإباحة بأنه صريح في التخيير، أما مذهب انتفاء الأحكام، فغايته رفع الحرج، ورفع الحرج لا يستلزم التخيير في الأمر؛ لاحتمال أن يكون مكروهاً.

ورأى آخرون أنها على المنع. وأدلة هذه المذاهب مبسوطة كما ذكرنا في كتب الأصول.

وتظهر فائدة الخلاف في الأشياء التي لا يجد المجتهد على حكمها من دليل.

أو الأشياء التي تتعارض عندها الأدلة، ولا يبدو له في جانب أحدها وجه من الترجيح.

فهذه الأشياء يرجع بها كل فريق من أصحاب هذه المذاهب إلى استصحاب ما يراه أصلاً للأشياء، فهذا يستصحب فيها انتفاء الحكم، فتلحق بما لا حرج فيه، وذاك يستصحب فيها الإباحة، فتكون من قبيل المخير في فعله وتركه، والآخر يستصحب فيها المنع، فتدخل فيما لا يجوز الإقدام عليه.

وقد يسبق إلى ظنك أن القول بانتفاء الأحكام واستصحاب هذا الانتفاء فيما لا يطلع له المجتهد على حكم، يجعل بعض الأفعال خالية من أحكام الشريعة، فيدفع هذا الظن بأن المجتهد يصل به الدليل المعتدّ به في نظر الشارع إلى أن ما لا يجد له حكماً في نص أو قياس، يستصحب الأصل الذي هو انتفاء الأحكام الخمسة المقتضي رفع الحرج، فيرجع إلى أن حكم الشارع فيه رفع الحرج في الفعل والترك.

هذا: وقد اختار كثير من المحققين أن الأصل في الأشياء الإباحة، فهي على التخيير حتى ينهض الدليل على ما سواه من كراهة أو حرمة، أو ندب أو وجوب، فإذا عرض لهؤلاء، أو للقائلين بأن الأصل انتفاء الأحكام أمر، اجتهدوا في تعرف حكمه من الأدلة السمعية أو القياس، فإن لم يظفروا

به هنالك، استصحب الأولون فيه الإباحة، واستصحب الآخرون رفع الحرج والإثم. ومقتضى هذا الأصل أن كل ما يوجد في هذا الكون من جماد أو نبات أو حيوان، ولم يرد في الشرع ما يقتضي النهي عن تناوله واستعماله، يكون من قبيل المأذون فيه.

ذلك ضرب من الاستصحاب.

وهنا ضرب آخر، وهو استصحاب ما دلّ الشرع على ثبوته؛ كملك الأرض أو البضاعة عند تحقق القول المقتضي له، وحلِّ النكاح بعد امتلاك العصمة، وشغل الذمة عند التزام مال أو إتلافه، فإذا عرض شك في الملك، أو حل النكاح، أو شغل الذمة، ألغي الشك، وقضي باستمرار الملك حتى تقوم البينة على نفيه، وببقاء العصمة حتى يعلم انقطاعها، وببقاء الذمة مشغولة بما التزمت، وقيمة ما أتلفت حتى تثبت براءتها بإقرار أو بينة.

والقضاء ببقاء الملك أو العصمة أو شغل الذمة، مع عروض الشك فيها، يستند إلى استصحاب ما دلّ الشرع على ثبوته قبل حال الشك، فصار بعد حال الشك بمنزلة المعلوم. ولم يختلف أهل العلم في العمل بهذا الضرب من الاستصحاب إلا أن يقوم تجاهه ما يراه المجتهد أقرب دلالة، وأظهر حكماً.

ذانك ضربان من الاستصحاب.

وهنا ضرب ثالث، وهو استصحاب العدم الأصلي؛ كأن يدعي الشريك أو المضارب أن المال لم ينتج عنه ربح، فتقبل دعواه استصحاباً للأصل الذي هو عدم الربح، إلا أن يثبت الربح ببينة. ومن مُثله: أن يشتري المضارب صنفاً من البضائع، فيدّعي صاحب المال أنه نهاه عن شراء هذا الصنف،

وينكر المضارب، فالقول للمضارب؛ استصحاباً للأصل الذي هو عدم النهي. وهذا الضرب من الاستصحاب لا يخالف في العمل به أحد من أهل العلم، إلا أن يصرفه عنه دليل أظهر منه وأقوى.

تلك ثلاثة أضرب من الاستصحاب.

وهنا ضرب رابع منه، وهو أن يعلم ثبوت أمر عقلي أو حسي بإحدى طرق العلم، ثم يقع الشك في زواله، فيستصحب بقاؤه، وتجري الأحكام على هذا الاستصحاب حتى يحصل العلم أو الظن بزواله، ومن أمثلته الدائرة: أن يفقد شخص، فيقوم بعض من شأنه أن يرثه مدعياً وفاته مطالباً بقسم ما ترك من مال، فترد دعواه بأن حياة ذلك الشخص كانت قبل الفقد معلومة، فتستصحب فيما بعد حتى يقوم الشاهد بوفاته.

وهذا الضرب من الاستصحاب يعمل عليه كثير من أئمة الفقه، وخالف في حجيته أئمة آخرون، وذهبوا فيه مذاهب وسعتها كتب الأصول بحثاً واستدلالاً.

تلك أربعة أضرب من الاستصحاب.

وهنا ضرب خامس يسمى: استصحاب الإجماع، وهو أن يكون الأمر بحالة، ويتفق فيه على حكم، ثم يتغير إلى حالة أخرى، فيستصحب حكم الإجماع في الأمر بعد تغيره حتى يقوم الدليل على أن له حكماً غير ما انعقد عليه الإجماع.

والمثال الذي يوضحه: مناظرة جرت بين أبي سعيد البردعي، وداود الظاهري في بيع أم الولد، قال داود الظاهري: قد اتفقنا على جواز بيعها قبل العلوق بالحمل، فمن زعم أن بيعها بعد الولادة لا يجوز، فعليه الدليل.

فقال أبو سعيد: قد اتفقنا على منع بيعها حاملاً، فمن زعم أن بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل. فسكت داود، ولم يحر جواباً، وهذا النوع من الاستصحاب قبله بعض أهل العلم وردَّه آخرون.

ذلك الاستصحاب، وتلك أقسامه، وقد استنبط الفقهاء استصحاباً آخر هو على عكس الأول، ويسمى: الاستصحاب المقلوب. وحقيقته: ثبوت أمر في الزمن السابق بناءً على ثبوته في الزمن الحاضر، وللمالكية فتاوى مبنية على رعايته؛ كمسألة الوقف الذي لا يدرى بعد البحث أصلُ مصرفه، وشرط واقفه، ولكنَّا نجده في الزمن الحاضر يصرف على حالة، إذ قالوا: إن هذه الحالة تستصحب فيما قبله، ويحمل على أن مصرفه في الأصل هكذا، وتكون الحالة التي يصرف عليها صحيحة حتى تقوم البينة على عدم مطابقتها لما صدر من الواقف. وكمسألة الزوج يغيب عن زوجته دون أن يترك لها نفقة، فتطالبه بما أنفقت في غيبته، فيدعي أنه كان في مدة الغيبة معسراً، وتدعي هي أنه كان موسراً، إذ قالوا: إنه ينظر إلى حال قدومه من عسر أو يسر، وتستصحب في زمان الغيبة، فإن قدم موسراً، عدّ في الغيبة ذا يسار، وقضي عليه بما تطلب الزوجة من النفقة. فهاهنا ثبت أمر، وهو يسار الزوج في الزمن السابق، أعني: زمن الغيبة، بناء على ثبوته في الزمن الحاضر؛ أي: زمن قدومه، بالاستصحاب.

وإنما يعتمد المجتهد على الاستصحاب بجميع أقسامه بعد أن ينظر في الحادثة، ولا يجد لها حكماً في نص أو قياس.

قال الخوارزمي في كتاب «الكافي»: «الاستصحاب آخر مدار الفتوى؛ فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنَّة، ثم

في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده، يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله، فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته، فالأصل عدم ثبوته».

هذا صفوة ما يقوله أهل العلم في الاستصحاب، وقد رأيته كيف يفتح للفقهاء طرقاً يصدرون بها الفتوى في يسر، وينفذون منها إلى فصل القضايا في سرعة، علاوة على ما فيه من الدلالة على سماحة الإسلام، وأنه دين الفطرة الذي لا يشعر أولياؤه بحرج فيما شرع من أحكام.

*** مراعاة العرف:**

للعادات أثر كبير في شرع النظم والقوانين، فلا غنى للمشرع عن مراعاتها، قليلاً أو كثيراً، ولها قسط وافر من عناية واضعي القوانين في القديم والحديث، فأساس القانون الروماني عادات كانت تجري في مدينة رومة؛ وأساس القانون الإنكليزي عادات السكسون والنورمان الذين فتحوا بلاد إنكلترة.

وكذلك الشريعة الإسلامية لم تقطع النظر عن العرف، وجعلت رعايته أصلاً من أصولها العامة على شروط نذكرها فيما بعد.

ومن القواعد التي تدور عليها أحكامها السمحة: «العادة المحكمة».

والعرف والعادة: ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك.

ومثال العرف القولي من باب الوقف: قول الفقهاء في حبس يقول صاحبه: «هو حبس على ولدي»: إنه يدخل فيه البنات، إذا كان لفظ الولد يطلق على الذكر والأنثى في عرف بلد الواقف، أو لم يكن هناك عرف، أما إذا كان عرفهم إطلاقه على الذكر فقط، فإنه يختص بالذكور، ولا يدخل

فيه الإناث، وإن كان معنى الولد لغة يعم الصنفين.

ويراعى العرف القولي، وإن لم يوافق لغة العرب، أو ما جاء في لسان الشارع. وعلى هذا ينبني قول بعض أهل العلم فيمن حلف لا يأكل لحماً، فأكل سمكاً: إنه لا يحنث؛ حيث إن السمك لا يسمّى في العرف لحماً، وإن سمي به في قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[فاطر: ١٢]. كما أن من حلف لا يجلس على بساط، لا يحنث بجلوسه على الأرض؛ لأنها لا تسمى في العرف بساطاً، وإن كان لفظ البساط يتناولها بمقتضى معناه في لسان العرب؛ كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾[نوح: ١٩].

يعتد بالعرف القولي متى كان عاماً لبلد أو قوم، وتحمل عليه ألفاظ المتكلمين من أهل تلك البلد بإطلاق، سواء في ذلك العقود والالتزامات، والأيمان والنذور، أما إذا كان العرف القولي خاصاً بالمتكلم دون قومه أو أهل بلده، حمل لفظه عند المالكية على عرفه الخاص في الأيمان والنذور والطلاق، أما العقود، فإنما يرجع فيها إلى العرف العام، أو الوضع اللغوي، إن لم يكن هناك عرف عام.

ومثال العرف الفعلي: الزوجان يختلفان في المهر بعد البناء، فيدعي الزوج أنه دفعه لها، وتنكر الزوجة ذلك، فقد قال الإمام مالك: إن القول للزوج؛ لأن العرف بالمدينة كان جارياً بدفع المهر قبل الدخول. وتطَّرِد هذه الفتوى في كل بلد تجري فيه العادة بدفع المهر قبل البناء. ومن هذا القبيل مسألة الحيازة عند المالكية، فمن حاز عقاراً عشر سنين، ثم قام شخص يدعى استحقاق ذلك العقار، ولم يقم عذراً عن سكوته تلك المدة؛ بنحو غيبته عن البلد، أو عدم علمه بحيازة المدعى عليه للعقار، فإنه لا ينتفع بالبينة

التي تثبت له أصل الملك، ذلك لأن العرف جـار على أن الرجل لا يشـاهد غيره يتصرف في ملكه هذه المدة الطويلة، ويسكت عنه. وكذلك أفتى الإمام المازري فيما إذا جرت عادة قوم بقدر الصداق، وعرفها المتعاقدان أن هذه العادة بمنزلة التسمية، ويحكم بذلك القدر المتعارف، ولا يكون النكاح من قبيل نكاح التفويض.

هذا هو الشـأن في العرف الفعلي العام لقوم أو أهل بلد، أما العرف الفعلي الخاص بفرد، فقد حكى شهاب الدين القرافي: الإجماع على عدم الاعتداد به، فلا تخصص به العمومات، ولا تقيد به المطلقات. وأنكر عليه بعض الفقهاء المالكية حكاية الإجماع، وأوردوا مسائل في المذهب تدل على التخصيص بالعوائد الفعلية، وإن كانت خاصة. ومما ساقه بعضهم مثالاً لهذا الضرب من العرف: مسألة الرجل يوكِّل آخر على شراء ثوب، فيشتري له ما لا يناسب عادته أو عادة خدمه، فقد أفتوا بأن ما اشترى غير لازم للموكل، بل هو لازم للوكيل.

ومثال العرف الجاري بالترك: تسامح الناس في ثمر الغصن الخارج عن حدود البساتين، فمن وجد شيئاً منه واقعاً على الطريق ـ مثلاً ـ، ساغ له الانتفاع به دون توقف على الإذن الصريح من صاحبه؛ لأن أصحاب البساتين يتسامحون في مثله، ولا يتعرضون لمن يلتقطه.

والعرف ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقوم الدليل الخاص على اعتباره؛ كمراعاة الكفاءة في النكاح.

ثانيها: ما يقوم الدليل على نفيه؛ كعادة الجاهلية في التبرج، وطوافهم

بالبيت عراة، ومناصرة الأخ وإن كان ظالماً.

ثالثها: ما لم يقم دليل على اعتباره أو نفيه، وهذا موضع نظر المجتهدين، فيذهب كثير منهم إلى مراعاته، ويجعلونه أصلاً من أصول الشريعة يبنون عليه فتاوى وأحكاماً، وأكثر ما تجد هذه الفتاوى في كتب المالكية والحنفية والحنابلة.

وصلة العادة بالشريعة على وجهين:

أحدهما: أن يغلب على الناس أمر، فيقرره الشارع، ويجعله حكماً يقضي به عند الاختلاف. ومثال هذا من الشريعة الغرّاء: وضع الدية على العاقلة، ومراعاة الكفاءة في النكاح. والتحقيق: أن الشريعة العادلة لا تجعل نفس العادة قانوناً إلا أن تكون العادة معقولة صالحة.

ثانيهما: أن يغلب على الناس معنى، فيراعيه في تفصيل حكم الواقعة، حتى إذا تبدلوا بذلك المعنى عرفاً آخر، كان على المفتي إعادة النظر في الواقعة لتقرير حكم يراعى فيه العرف الطارئ، وهكذا يتجدد النظر في الواقعة ما تجددت العادات. ومثال هذا: أن يجري العرف في بضاعة بدفع ثمنها نقداً، فإذا اشترى أحد شيئاً من هذه البضاعة، ووقع في حيازته، ثم قام البائع يدعي أنه لم يقبض ثمنها، وادعى المشتري أنه سلّم له الثمن حسب العادة الجارية، فأصل مراعاة العرف يقضي بأن يكون القول للمشتري مع اليمين متى عجز البائع عن إقامة البينة. فالحكم الذي بني على العرف في هذا المثال، وهو جعل القول للمشتري حيث صدّقه العرف حتى يكذبه البائع ببينة.

ومن أمثلته: أن العادة جارية في كثير من البلاد على أن الرجل يستودع

زوجته المال، فإذا سلم أحد إلى آخر وديعة، فوضعها عند زوجته، فضاعت منه، لا يكون ضامناً لها؛ نظراً إلى هذا العرف، وكأن صاحب المال لعلمه بالعرف في إيداع الرجل المال عند زوجته يعد راضياً بإيداع المال عند الزوجة، وإنما يضمن المودع إذا تصرف في الوديعة على وجه لا يرضى عنه صاحبها.

*** هل يرعى العرف الفاسد؟**

إذا جرى عرف الناس ببعض العقود الفاسدة ـ مثلاً ـ، فهل يراعى هذا العرف في بناء الأحكام، أو إنما تبنى الأحكام على العرف الجاري على وجه صحيح؟

ذهب كثير من فقهائنا إلى عدم مراعاة العرف الفاسد، وذهب آخرون إلى مراعاته. ومما ينبني على هذا: أن يجري عرف قوم ببعض العقود الفاسدة شرعاً، ويختلف المتعاملان، فيدعي أحدهما أن العقد وقع على الوجه الفاسد، يروم نقض البيع، ويدعي الآخر أنه وقع على الوجه الصحيح، فالقائلون بصحة مراعاة العرف الفاسد يرون العرف هنا شاهداً بصدق مدعي الفساد، فينقض البيع، إلا أن يقيم الآخر البينة على أن المعاملة جرت على وجهها الصحيح.

قال عبد المنعم بن الفرس في كتاب «أحكام القرآن»: «وإذا تنازعا في بيع أو إجارة، وادعى أحدهما الصحة، والآخر الفساد، وكان الفساد الذي ادعاه جارياً بين الناس، فالمشهور أن القول قول مدعي الصحة، ومن أصحاب مالك من يقول: القول عي الفساد، وتفسخ المعاملة».

والقائلون بمراعاة العرف الفاسد ينظرون إلى أن المعنى الذي اقتضى

جعل القول لمدعي الصحة فيما إذا جرى العرف على الصحة حاصل في العرف الفاسد، وهو غلبة معنى على الناس يقتضي غلبة الظن بصدق من اقترن هذا المعنى بدعواه.

وبمراعاة العرف في كثير من الأحكام صحّ أن تختلف أحكام بعض الوقائع باختلاف المكان والزمان؛ لأن العادة قد تجري في موطن دون آخر، وتطرأ في عصر، وتنقطع في عصر، ولا يعد اختلاف الأحكام باختلاف العادات اختلافاً في أصل خطاب الشارع، بل معنى هذا الاختلاف: أن العادات إذا اختلفت، اقتضت كل عادة حكماً يلائمها، فالواقعة إذا صحبتها عادة، اقتضت حكماً غير الحكم الذي تقتضيه عندما تقترن بغيرها من العادات، فإذا جرت عادة قوم باستقباح كشف الرأس في جماعة، كان للقاضي أن يعزر من استحق التعزير الخفيف بكشف رأسه في ملأ من الناس، فعمل من استحق التعزير قد اقترن بعادة استقباح كشف الرأس، فكان التعزير بكشف الرأس مجزئاً. وإذا لم يكن كشف الرأس في عادة قوم مستقبحاً، امتنع أن يكون طريقاً كافياً للتعزير، ولا بدّ للقاضي من اتخاذ طريق آخر يكون له وقع الألم في نفس المستحق للتعزير. فخطاب الشارع الذي تعلق بالواقعة المقتضية للتعزير حال صحبتها لعادة استقباح كشف الرأس، غيرُ الخطاب الذي يتعلق بواقعة مثلها تصاحب عادة عدم استقباح ذلك.

ولاختلاف الأحكام باختلاف العرف ترى فقهاء المذاهب لا يأخذون بفتاوى أئمتهم القائمة على رعاية العرف، متى تحققوا أن العرف قد تغير، وأن الواقعة أصبحت تستحق حكماً آخر غير ما قرره الأئمة من قبل، فلفقهاء المالكية؛ كأبي عبدالله بن عتاب، والقاضي أبي بكر بن العربي، وأبي الوليد

ابن رشد، وأبي الأصبغ بن سهل، والقاضي ابن زرب ـ فتاوى عدلوا فيها عن المشهور في المذهب، وبنوها على رعاية العرف، وجرى باختيارهم عمل أهل القضاء والفتوى من بعدهم.

قال شهاب الدين القرافي في «قواعده»: إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تجره على عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات ـ أيةً كانت ـ إضلال في الدين، وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين.

وكذلك ترى فقهاء الحنفية يخالفون ما نص عليه أبو حنيفة في مسائل بناها على عرف كان جارياً في زمنه. وقالوا في وجه هذه المخالفة: إن أبا حنيفة لو كان في زمنهم، لما وسعه إلا أن يفتي بما أفتوا به. ولم يعدّوا التصرف في الأحكام القائمة على العرف خروجاً عن المذهب، وإنما هو الأخذ بأصل إمامهم الذي يقتضي الرجوع إلى العرف في الأحكام.

يراعى العرف في القضاء والفتوى، وليس للفقيه أن يفتي أو يقضي بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشريعة، إلا أن تدعو إلى ما جرى به العرف ضرورة، فيكون الحكم مبنياً على مراعاة الضرورة، ويدخل في قبيل الرخصة التي يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد.

فشأن الفقيه أن ينظر في المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة، فإن وجدها ناشئة عن ضرورة، كان له أن يستثنيها من أصل المنع، ويجعل الضرورة علة استثنائها من ذلك الأصل. فإن كانت ناشئة عن جهالة، أو هوى غالب، فما له إلا أن يفتي بفسادها، ويعلم الناس وجه المعاملة الصحيحة. ولا يصح جعل ما يجري به العرف الفاسد أمراً مشروعاً، ويفتى بصحته دون

أن تدعو إليه ضرورة يحسن العارف بمقاصد الشريعة تقديرها.

قال العلامة أبو عبدالله بن شعيب أحد علماء تونس في القرن الثامن: «وغلبة الفساد إنما هي من إهمال حملة الشريعة، ولو أنهم نقضوا عقود الفساد، لم يستمر الناس على الفساد».

وقال الأستاذ الشيخ إبراهيم الرياحي التونسي في إحدى فتاويه: «والعرف المعتبر هو ما يخصص العام، ويقيد المطلق، وأما عرف يبطل الواجب، ويبيح الحرام، فلا يقول به أحد من أهل الإسلام».

فإذا أفتى بعض الفقهاء بصحة عقد مخالف لأصل شرعي، وظهر من عبارته أنه استند في إفتائه إلى جريان العرف بهذا العقد، فاعلم أن العبارة لم تفرغ في قالب التحقيق، أو أنه لم يزن الفتوى بقسطاس الشرع المستقيم.

وقد يذكر بعض الفقهاء العرف في سياق الاستدلال على جواز أمر، ويريدون ما كان جارياً في عهد النبوة، أو بين أهل العلم، وليس الدليل في الحقيقة نفس العرف، وإنما هو إقرار النبي ﷺ، أو الإجماع الذي لا ينعقد إلا على دليل. ومثال هذا: أن الإمام مالكاً خصّ قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[البقرة: ٢٣٣] بغير ذوات الأقدار والشرف، وقال: لا يجب على الشريفة إرضاع ولدها؛ لأن العادة جارية بذلك. ولا يريد الإمام: أن مجرد جريان العرف يسوغ هذا التخصص، وإنما أراد: جريان العرف مع عدم إنكار أهل العلم من السلف، فيرجع إلى الاستدلال بالإجماع. وقال بعض أهل العلم: عدم إرضاع الشريفة لولدها عادة عربية، واستمر الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك رضي الله عنه. ومن هذا القبيل: اكتفاؤهم في صحة البيع بالمعاطاة مستندين إلى العادة. وقالوا: إن استمرار هذه العادة،

يشهد بصحة نقلها خلفاً عن السلف. ويغلب على الظن أنها كانت جارية في عهد رسول الله ﷺ[1].

وقد نبه ابن السبكي على ما قلنا من أن العادة لا تخصص العام بنفسه، فقال في «جمع الجوامع»: «والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص إن أقرها النبي ﷺ، أو الإجماع».

هذا أصل من الأصول التي يستند إليها المفتي أو القاضي في تفصيل أحكام الحوادث، فتجيء صالحة عادلة. وبمثل هذا الأصل يعلم أن الشريعة الإسلامية ملائمة لكل زمان ومكان. وليست كما يزعم خالي الذهن من تعاليمها أنها ضيقة المجال، فلا تفي بأحكام الحوادث، أو أنها قديمة العهد، فلا تحفظ مصالح ما تجدد من الأزمان.

*** سد الذرائع:**

من أعمال الإنسان أو أقواله ما يشتمل على المفسدة بنفسه؛ كالغصب يحرم الإنسان من الانتفاع بماله، وكالقذف يلوث عرض البريء، ويسقط مكانته من النفوس.

ومن الأعمال أو الأقوال ما لا تنشأ عنه المفسدة مباشرة، بل يكون وسيلة إلى عمل أو قول فيه مفسدة؛ كمناولة السكين لمن يسفك بها دماً معصوماً، فالمناولة في نفسها عارية عن المفسدة، وإنما هي وسيلة إلى ما فيه المفسدة، وهو سفك الدم بغير حق، وكدلالة الظالم على مكان شخص بريء يريد الظالم أن يناله بأذى، فليس في نفس الدلالة مفسدة تقع بوقوعها، وإنما

---

(١) البحر «المحيط للزركشي».

المفسدة فيما كانت الدلالة وسيلة إليه، وهو إصابة النفس البريئة بالأذى. ويدلك على أن مثل مناولة السكين، ودلالة الظالم على مكان البريء لا تحمل في نفسها مفسدة: أنها توجد في بعض الأحيان دون أن ينشأ عنها في الخارج فساد؛ كأن يقوم مانع من استعمال السكين في معصوم الدم، أو ينصرف الظالم عن أذية من دُلَّ على مكانه. وتخلف المفسدة عن الوسيلة لعارض لا يرفع الإثم عن فاعلها؛ لأن الإثم منوط بفعل الوسيلة، مع العلم بما شأنها أن تفضي إليه من فساد.

ومن حكمة التشريع الإسلامي: أنه لم يقصر النظر على ما يحتوى المفسدة بنفسه، بل وجّه نظره إلى وسائل ما فيه المفسدة، فمنعها. والنصوص الواردة في الكتاب والسنّة للنهي عن وسائل ما تقع المفسدة بوقوعه غير قليلة. ومن شواهد هذا: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[النور: ٣٠]، فالأمر بغض البصر من ناحية أن النظر يثير الهوى، والهوى يدفع إلى ارتكاب مفسدة هتك الأعراض، واختلاط الأنساب.

ومن هذه الشواهد: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾[البقرة: ١٠٤] منع المسلمين من أن يقولوا: ﴿رَاعِنَا﴾، مع قصدهم إلى طلب الرعاية؛ سداً لباب كان اليهود يدخلون منه إلى سب النبي ﷺ؛ إذ يستعملون هذه الكلمة، ولا يقصدون منها طلب الرعاية، وإنما يقصدون بها معنى اسم الفاعل المأخوذ من الرعونة.

ومن هذا الباب: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام: ١٠٨]؛ فقد نهى عن سب معبودات المشركين

وهم يسمعون، وأشار إلى أن وجه النهي عن هذا السب: إفضاؤه إلى ما فيه المفسدة، وهو إطلاق ألسنتهم بسب الله تعالى. ويضاهي هذا الشاهد قوله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه»؛ قيل: يا رسول الله! وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: «يسب الرجل أبا الرجل، فيسب أباه، ويسب أمه»[1]، فجعل الرجل شاتماً لوالديه، ولم يصدر منه شتمهما، وإنما تعاطى وسيلة هذا الشتم؛ وهو شتمه لأبي الرجل الأجنبي أو أمه، فدل على أن فاعل الوسيلة بمنزلة فاعل ما يتبعها.

وفي الشريعة أحكام كثيرة تقوم على إعطاء الوسائل حكم ما من شأنه أن يوجد بعدها من ضروب الفساد، تراها قد منعت نكاح المرأة قبل أن تنقضي عدتها؛ حذراً من اختلاط الأنساب، ثم منعت خطبة المعتدة باللفظ الصريح؛ لأنها تفضي إلى تسرع المعتدة بالإجابة، وادعاء انقضاء العدة قبل انتهاء أجلها، وقبول الهدية مأذون فيه، ولكنه يحرم على المقرض قبول هدية من المفترض كراهة أن تتخذ الهدية طريقاً للربا. وكذلك القاضي لا يجوز له قبول الهدية؛ حذراً من أن تتخذ وسيلة لموبقة الارتشاء. قال ربيعة: «إياك والهدية؛ فإنها ذريعة الرشوة».

وإذا أقبل القاضي على أحد الخصمين دون الآخر، وبشّ في وجهه، انكسر قلب خصمه، وضعف بيانه عن إقامة الحجة، فيضيع حقه. فيحرم هذا الإقبال؛ لأنه وسيلة إلى ضعف البيان الذي هو سبب ضياع كثير من الحقوق.

وقد تلقى تبعة الضمان على فاعل الوسيلة إذا أفضت إلى ما فيه المفسدة؛ كربّان السفينة يخرج في تصريفها عن المعتاد، ويسير بها في خطر، وهو قادر

---

(١) «صحيح الإمام البخاري».

على اجتنابه، فإنه يضمن ما يضيع بغرقها من الأموال والنفوس، وإن لم يقصد إلى إغراقها. وجاء في فتاوى علمائنا: أن من حفر بئراً في طريق شخص قاصداً هلاكه، فوقع فمات، كان جزاؤه القصاص.

ولا تختص الذرائع التي يجب سدها بالأفعال، بل يعد في قبيلها ترك الأفعال التي تحمى بها نفوس أو أموال. فمن وجد رضيعاً بمكان خال، وتركه بحاله، وهو قادر على إنقاذه، عالم بأن تركه يفضي إلى موته، فمات، عُدّ تركه للطفل في موقع التهلكة جريمة؛ إذ كان من وسائل الفساد التي يجب سدها، ومعاقبة من يرتكبها.

وجاء في فتاوى الفقهاء: أن من منع فضل مائه مسافراً، وهو عالم أنه لا يحل له منعه، وأنه يموت إن لم يسقه، فمات، حقت عليه عقوبة القصاص. وكذلك الحارس ينام اختياراً في غير الوقت الذي اعتاد فيه النوم، فيضيع شيء مما أقيم لحراسته، فإنه يضمن ما ضاع، وليس نومه إلا تركاً للحراسة، وكان هذا الترك وسيلة إلى ضياع المال.

لم يختلف العلماء في أن سد الذرائع من أصول الشريعة، وإنما يختلفون في بعض الفروع، يذهب بها بعضهم نحو سد الذرائع، ويرجع بها آخرون إلى أصل غير هذا الأصل.

قال أبو إسحاق الشاطبي: «إن سد الذرائع أصل شرعي قطعي متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله، وقد عمل به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوي في نوازل متعددة دلت على عمومات معنوية، وإن كانت النوازل خاصة، ولكنها كثيرة». يريد الشاطبي: أن السلف جروا في تفصيل بعض الأحكام على أصل سد الذرائع. ومستندهم في تحقيق هذا

الأصل: ما ورد في الكتاب والسنّة من الأحكام ـ العائدة إلى هذا الأصل، وهذه الأحكام وإن كان كل واحد منها متعلقاً بنازلة خاصة ـ قد بلغت من الكثرة مبلغ ما يدل على قصد الشارع إلى سد ذرائع الفساد، فتكون هذه الأحكام الكثيرة بمنزلة قول عام يرد في القرآن أو السنّة مصرحاً ببناء الأحكام على سد الذرائع.

والذرائع ثلاثة أقسام:

أحدها: ما أجمع العلماء على سدِّه، وهي الوسيلة التي تفضي إلى ما فيه مفسدة على وجه القطع، أو الظن القريب منه؛ كإلقاء السموم في الأطعمة، وحفر الآبار في الطرق. فإلقاء السم في الطعام يفضي على وجه القطع أو الظن القريب منه إلى موت من يتناول الطعام، كما أن حفر الآبار في الطرق يفضي إلى وقوع السائرين بها في غفلة أو ظلام.

ومن هذا القسم: صنع الخمر، والاتجار بها؛ فإنه يفضي إلى مفسدة تعاطي شربها قطعاً أو ظناً غالباً، ويدلكم على وجوب سد هذه الوسائل: حديث أنس فيما رواه الترمذي: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومبتاعها، وواهبها، وآكل ثمنها»

وللحاكم المسلم أن يمنع بمقتضى هذا من زرع المخدرات، والاتجار بها ويضع على ذلك عقوبة رادعة.

ثانيها: ما أجمعوا على إلغائه، وعدم الالتفات إليه، وهي الوسائل التي يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادراً، ومثال هذا: زرع العنب؛ فإنه يكون وسيلة إلى اتخاذ الخمر وتناولها شرباً، ولكن هذه المفسدة نادرة بالنسبة

إلى الانتفاع بالعنب من حيث إنه ثمرة طيبة، فلا تمتد الحرمة من تعاطي الخمر إلى وسيلته التي هي زرع العنب، بل تبقى منوطة بنحو تحويله إلى خمر، أو تعاطي ما أسكر من عصيره.

وقد يكون اتخاذ الخمر من العنب في بعض البلاد كثيراً، ولا تقتضي هذه الكثرة المنـع من زرع العنب؛ فإن في هذا المنع حرمانـاً للناس من منافعه الطيبة، وقد جعل الشـارع لموبقة الخمر عقوبـة، متى تولى القيام عليها حازم رشيد، طهرت البلاد من خبث المسكرات، وباهت سائر البلاد برجال لا يخالط عقولهم كدر، ولا يمس نشـاطهم كسـل، ولا يدنـو من جِدِّهم هزل.

وإذا فرض أن أمة تبلغ في السفاهة أن يكون اتخاذ الخمر هو الغالب على أعنابها؛ بحيث يكون انتفاعها من العنب في غير هذا الوجه نادراً، كان للعارف بأصول الشريعة وسياستها النظر في هذه الحالة؛ ليقرر لها حكماً مطابقاً لها.

وفي صناعة الطب مصلحة الشفاء من أمراض كثيرة، وقد تكون المداواة وسيلة إلى إتلاف بعض النفوس، وهذه الحالة نادرة بالنسبة إلى ما تفضي إليه من الصحة والسلامة، فتلغى الحالة النادرة، وتبقى المداواة مأذوناً فيها بإطلاق، وليس على الطبيب ضمان ما أتلف، إلا أن يتبين تفريطه، وعدم نصحه في العلاج.

وفي تسيير السفن في البحر منافع لا تحصى، وقد يفضي تسيير السفينة إلى غرقها، وهلاك ركابها، ولكن الغرق نادر بالنظر إلى السـلامة، فتلغى الحالة النادرة، ويبقى تسيير السفن مأذوناً فيه بإطلاق، وليس على ربّان السفينة

متى غرقت من ضمان؛ إلا أن يتصرف فيها على وجه يتبين فيه تفريطه.

ويلحق بهذا الضرب اتخاذ السيارات والطيارات والغواصات، فإنه قد ينشأ عن استعمال هذه المخترعات إتلاف بعض النفوس البريئة، ولكن هذا الضرر قليل بالنسبة إلى ما يترتب عليها من نحو مصلحة الدفاع، وقطع المسافات البعيدة في أقرب زمان، فلا تمتد الحرمة من إتلافها لبعض النفوس إلى أصل استعمالها، بل تبقى الحرمة مقصورة على استعمالها بدون روية واحتراس، وهو المفضي إلى نحو إهلاك النفوس أو الأموال.

ثالثها: ما يتردد بين أن يكون ذريعة إلى مفسدة، وبين أن لا يكون، وهذا موضع اختلف فيه أهل العلم، فمنهم من قال بالمنع من هذا القسم؛ نظراً إلى ما قد يفضي إليه من المفسدة، ومنهم من ذهب إلى الإغماض عنه، وعدم عدّه في الذرائع التي يجب سدها، ومثال هذا: استناد القاضي في الحكم إلى ما يعلم من حال القضية ترفع إليه، فمن أهل العلم من منعه. وأوجب على القاضي الرجوع إلى البينات، والوقوف عندها؛ مخافة أن يتخذ القضاة الذين لم تشرب قلوبهم التقوى الاستناد إلى العلم ذريعة إلى الجور في القضية، فيفصل فيها اتباعاً للهوى؛ بزعم أنه يعلم منها ما لم تعلمه البينة.

فاستناد القاضي إلى علمه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق، وأن يكون ذريعة إلى مفسدة الجور في القضاء. والمحققون على سد الذريعة في مثل هذا الفرع. والقاضي الذي يعلم من القضية خلاف ما قامت عليه البينة، يصرف الحكم فيها إلى غيره، ويشهد لديه بما يعلم، فتجري عليه أحكام الشهادة، فإما أن يقبل، وإما أن يلغي.

ومما يساق في الحديث عن هذا القسم: أن الشريعة تحرم على الإنسان أن يقرض آخر عشرة دنانير ـ مثلاً ـ على أن يردها إليه خمسة عشرة ديناراً، فإن هذه العقدة هي الربا بعينه، ولو باع زيد سلعة لعمرو بخمسة عشر مؤجلة، ثم اشتراها منه بعشرة نقداً، لكان مآل هذا البيع والشراء إلى أن زيداً دفع إلى عمرو عشرة نقداً، وأخذ منه بعد أجل مسمّىً خمسة عشر، ومثل هذه الصورة قد يقصد فيها زيد وعمرو إلى البيع والشراء على وجه البت، ثم يبدو لزيد أن يشتري ما باع، فيكون هناك عقدان، كل منهما مستقل عن الآخر، فيفارق هذا البيع والشراء عقدة الربا.

فإن قصدا من البيع والشراء إعطاء عشرة ليؤخذ بدلها خمسة عشر عند الأجل، فقد جعلا هذه المعاملة وسيلة إلى ما حرّم من الربا؛ لأنها ـ وإن جرت بألفاظ البيع والشراء ـ تشتمل على معنى الربا من جميع أطرافه.

ومن كبار الأئمة من يمنع هذه المعاملة حيث يكثر قصد الناس فيها إلى القرض بمنفعة. ويستند في هذا المنع إلى قاعدة سد ذرائع الفساد.

وقد بلغ بعض الفقهاء في مراعاة سد الذرائع أنه كره فعل بعض المندوبات إذا كان إظهارها، والمواظبة عليها وسيلة إلى اعتقاد العامة سنيتها أو وجوبها. وكان الإمام مالك ﷺ يكره المجيء إلى بيت المقدس؛ خيفة أن يتخذ الناس ذلك سنّة، وقال سعيد بن حسان: كنت أقرأ على ابن نافع، فلما مررت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء، قال لي: حرِّق[1] عليه، قلت: ولم ذلك يا أبا محمد؟ قال: خوفاً من أن يتخذ سنّة، وقد ذكرنا فيما سبق أن الإمام مالكاً كره إتباع رمضان بصوم ستة أيام من شوال؛ مخافة أن يعتقد العامة أنها في حكم صوم

---

(١) كذا في «الاعتصام» للشاطبي. ويطلق التحريق بمعنى: الحك، والبرد بالمبرد.

رمضان، ومن لا يجيزون ترك المندوب لخوف اعتقاد وجوبه أو سنيته، ويعتمدون على أن من واجب العلماء تبيين أحكام الشريعة وآدابها للناس، وإزاحة ما يحوم بأذهانهم من الأوهام الباطلة، وهذا هو الوسيلة التي يكفي بها شر اعتقاد العامة لسنية الأمر المندوب أو وجوبه.

وكما نظر الشارع إلى وسائل الفساد فسدّها، نظر إلى وسائل ما فيه صلاح، ففتحها بالإذن فيها، والحثّ عليها. ومثال هذا: تسعير ما يباع في الأسواق من نحو الأقوات؛ فإنه ذريعة إلى حماية العامة من أن يغبنوا، ويغلي الباعة عليهم ما يحتاجونه في كل يوم. فالإذن في التسعير فتح ذريعة إلى مصلحة اقتصادية لا يستهان بها. فلوليّ الأمر أن يجمع وجوه أهل السوق، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون، ويضع للحاجيات أثماناً محدودة فيها ربح للباعة، ولا تجحف بالعامة.

ونرى الشريعة تأتي إلى الأمر يكون له وجه من الضرر، فتأمر به حيث يكون ذريعة إلى ما فيه مصلحة أكبر من ذلك الضرر، ومن هذا القبيل: بذل المال لفداء الأسرى، فالمال المبذول للعدو يزيده قوة، وحرام على المسلمين أن يمدوا عدوهم، ولو بوزن ذرة من ذهب أو فضة، ولكن هذا البذل ذريعة إلى مصلحة يصغر في جانبها ضرر البذل، والمصلحة هي إنقاذ المسلمين من أيدٍ تسومهم سوء العذاب أو الهوان.

وفي حلف الشخص بالله كاذباً إثم كبير، ومقتضى هذا: أنه لا يجوز لصاحب الحق ـ متى أنكر المدعى عليه ـ أن يطالبه باليمين؛ لأنه يدفعه إلى ارتكاب الإثم الكبير، ولكن الشارع الحكيم أذن لصاحب الحق في تحليف

المنكر، مع علمه بأنه سيحلف بالله كاذباً؛ إذ كان التحليف ذريعة إلى ظهور الحق في كثير من الأحيان، حيث يحمل المدعى عليه على الإقرار لأول الأمر، أو على الرجوع إليه بعد الإنكار، فهذه المسألة من المواضع التي أغمض فيها الشارع عن وجه الفساد، وفتح بها الذريعة إلى مصلحة ذات شأن خطير.

وملخص المقال: أن الشريعة الإسلامية قد بنت كثيراً من أحكامها المنطوق بها في الكتاب والسنّة على رعاية سد الذرائع، وقد استخلص الفقهاء من هذه الأحكام الكثيرة: أن من أصول الشريعة: سد ذرائع الفساد، واستمدوا من هذا الأصل أحكاماً حالوا بها بين الناس وبين ما يفضي إلى كثير من مواقع الفساد، فقاعدة سد الذرائع قاعدة محكمة، وفيها شاهد واضح على أن الشرع الإسلامي صالح لكل زمان ومكان.

*** المصالح المرسلة:**

من اطمأن قلبه إيماناً بأن الشريعة وحي نزل بها الروح الأمين على أفضل الخليقة، لم يرتب في أنها قائمة على حكمة، وأن الخير في الاقتداء بها، والوقوف عند حدودها، يقطع بهذا كل من صادفت فيه دلائل النبوة فطرة سليمة، أو ألمعية ثاقبة، ويزيد المتفقه في الشريعة بعد هذا الاعتقاد الذي اقتضاه أصل الإيمان؛ أنه يرى حق اليقين كيف قامت أصولها، وفصلت أحكامها على رعاية المصالح في الحياتين: العاجلة، والآجلة، ولم يختلف أهل العلم في أن كل حكم شرعي مربوط بحكمة، وأن الحكمة هي التي دعت إلى تقريره، ومرجع هذه الحكم إلى المصالح والمفاسد، ومن هذا الأصل الذي دلّ على أن الله تعالى قد شرع الأحكام على طريقة جلب المصالح

ودرء المفاسد، نشأت قاعدة: المصالح المرسلة.

لا نزاع في بناء الأحكام على المصالح التي قام الدليل الشـرعي على رعايتها، ومثال هذا: حفظ العقل الذي دلّ على رعايته تحريم الخمر، وإقامة الحد على شاربها، فإذا عرض للمجتهد مطعوم لا يسمّى خمراً، ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر، لم يتردد في تحريمه؛ أخذاً بالدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ العقل، وبنائه بعض الأحكام على رعايتها، وهذا هو أصل القياس في الشريعة، فإنه مبني على التفقه في بعض الأحكام المنصوصة، ومعرفة قصد الشارع فيها إلى مصلحة بعينها، حتى إذا وجدت هذه المصلحة في واقعة أخرى، أخذت حكم الواقعة المصرح بها.

ولا نزاع في عدم الاعتداد بالمصالح التي قام الدليل الشرعي على إلغائها، والشارع الحكيم لا يلغي مصلحة إلا إذا عارضتها مصلحة أرجح منها، أو استتبعت مفسدة لا يستخف بأمرها، ومثال هذا: الاستسلام للعدو: قد يبدو أن فيه مصلحة حفظ النفوس من القتل، ولكن الشارع رأى أن هذه المصلحة مغمورة بالمفاسد من كل جانب، فلم يعتدّ بها، وأذن في دفاع العدو؛ نظراً إلى مصلحة أرجح منها، وهي: احتفاظ الأمة بالعزة والكرامة، والتمكن من المسابقة في مضمار الحياة.

ومن هذا الباب: تعدد الزوجات: يتبعه من الضرر أن تتألم المرأة من أن تشاركها في صلة الزوجية امرأة أخرى، ففي ترك التعدد مصلحة هي: قطع وسيلة استياء الزوجة، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفياً بما اشترطه من العدل بين الزوجات، وأباح التعدد؛ نظراً إلى ما قد يترتب عليه من المصالح؛ كتكثير النسل، ومساعدة الرجل على تجنب الحرام الذي قد

يقع فيه صاحب الزوجة الواحدة إذا عرض مانع من التمتع بها؛ مثل: المرض، والنفاس.

ومما يدخل في هذا السلك: قصة أمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم إذ باشر إحدى نسائه في رمضان، ثم ندم على ما فعل، وجمع الفقهاء، وسألهم عمَّا يكفِّر به، فقال له يحيى بن يحيى الليثي: تكفِّر بصوم شهرين متتابعين، فلما خرجوا، قال له بعض الفقهاء: لم لم تفته بمذهب مالك، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب، سهل عليه أن يباشر كل يوم، ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور؛ لئلاّ يعود.

وقد أقيمت هذه الفتوى على رعاية مصلحة لم يعتدّ بها الشارع، ففي حمل الملك على الصوم مصلحة منعه من اتباع الشهوات، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفياً بالنهي عن الإفطار، وتأثيم من يرتكبه، وجعل الكفارة العتق أو الإطعام أو الصيام من غير فرق بين الملك وغيره.

ويبقى النظر في المصالح التي لم يقم دليل على رعايتها أو على إلغائها، وهذه هي التي تسمّى: المصالح المرسلة، وقد اعتدّ بهذه المصالح كثير من الفقهاء، وبنوا بعض الفتاوى على رعايتها، والجاري على بعض الألسنة والأقلام: أنها أصل من أصول المذهب المالكي، والواقع أن لها يداً في سائر المذاهب المعوَّل عليها، وللمالكية القسط الأوفر في استثمارها.

قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه: أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في استعماله.

وقال البغدادي في «جنة الناظر»: لا تظهر مخالفة الشافعي لمالك في

المصالح؛ فإن مالكاً يقول: إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياته، وكلياته، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة، وما حكاه أصحاب الشافعي عن الشافعي لا يعدو هذه المقالة.

ولهذه القاعدة أمثلة مسوقة في كتب الأصول من فتاوى السلف وأقضيتهم، ومن هذه الأمثلة: قضاء الصحابة ﷺ بتضمين الصناع، فالرجل ينصب نفسه لصناعة؛ كالخياطة، أو الصبغ، فيدفع إليه شخص ثوباً ليخيطه أو يصبغه، فيدعي ضياعه، ولم يقم بينة على أنه تلف بغير سبب منه، فيقضى على الصانع بضمان الثوب؛ أخذاً بقاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة في هذا المثال: أن الناس في حاجة شديدة إلى الصنّاع، وهم يغيبون بالأمتعة عن أعين أصحابها، وليس من شأنهم الاحتياط في حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم حتى لا تضيع أموال كثيرة، وهذا معنى قول علي ـ كرم الله وجهه ـ: «لا يصلح الناس إلا ذاك»؛ يعني: تضمين الصنّاع.

ومن أمثلته: قتل الجماعة بالواحد؛ فإن القصاص الوارد في النص هو قتل النفس بالنفس، فإذا اشترك جماعة في قتل شخص واحد، فهي قضية لم يوجد لها دليل معين، وقد ذهب الإمامان: مالك، والشافعي إلى قتل الجماعة بالواحد، وهو ما يروى عن عمر بن الخطاب ﷺ، والمستند في هذا: قاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة: أن عدم أخذ الجماعة بالقصاص يذهب بدم القتيل المعصوم هدراً، ويفتح باباً قصد الشارع إلى إغلاقه، وهو باب سفك الدماء البريئة؛ فإن الجماعة متى أمنوا من عقوبة القصاص

حين يشـتركون في القتل، سـهل على أحقادهم أو شـهواتهم أن تسوقهم حتى يمدوا أيديهم إلى إزهاق الأرواح دفعة، ففي قتل الجماعة بالواحد مصلحة حياة نفوس كثيرة، وحفظها من أن يتواطأ على قتلها جماعات ما لها في احترام الأرواح من خلاق.

ومما أسـندوه إلى هذه القاعدة: أن يتحفز العدو للهجوم على بلاد الإسلام، ولم يكن في بيت المال ما يقوم بحاجة الجند المهيأ لقتاله، فقد قال طائفة من علماء الأندلس: للأمير العادل أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافياً للجند في الحال، ووجه المصلحة: أن هذا الفرض تقوى به شوكة الدولة، وتخلص به البلاد من استيلاء قوم إن ظهروا عليها، لا يرقبوا فيها إلاًّ ولا ذمة.

وإلى هذه القاعدة يستند الإمام مالك في إجازته سجن المتهم، فالسجن عذاب، والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، ولكن الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ نظر إلى أن في سجن المتهم مصلحة الوصول إلى الحق، وليس ببعيد أن يقصد الشارع إلى حفظ هذه المصلحة، ويغضي عما يلحق المتهم من ألم الاعتقال، والمراد من المتهم: من تقوم حوله قرينة تحيك في نفس الحاكم، وتؤثر في قلبه شيئاً من الظن.

وليس في الأخذ بالمصالح المرسلة فتحُ طريق يدخل منه العوام إلى التصرف في أحكام الشريعة على ما يلائم آراءهم أو ينافرها ـ كما ظنه بعض الكاتبين ـ؛ فإن ما ذكرناه في شرط الأخذ بهذه المصالح؛ من عدم ورود دليل شرعي على رعايتها، أو إلغائها برفعها عن أن تكون في متناول آراء العامة أو أشباه العامة، إذ لا يدري أن هذه المصلحة لم يرد في مراعاتها أو

إهمالها دليل شرعي إلا من كان أهلاً للاستنباط.

قال الشيخ عمر الفاسي في رسالة له في الوقف: «وأنى للمقلد أن يدّعي غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشارع، وأنها لم يرد في الشرع ما يعارضها، ولا ما يشهد بإلغائها، مع أنه لا بحث له في الأدلة، ولا نظر له فيها، وهل هذا إلا اجتراء على الدين، وإقدام على حكم شرعي بغير يقين؟»، فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في قبيل المصالح المرسلة، وتبنى عليه الأحكام، وإنما هي المصالح التي يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مآخذها حتى يثق بأنه لم يرد في الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها.

ولا يقف في سبيل المصالح المرسلة ما أورده بعض الكاتبين؛ من أنه يفضي إلى اختلاف الأحكام باختلاف المواطن والعصور؛ فإن هذا الاختلاف معدود في محاسن الشريعة، وهو ناحية من النواحي التي روعيت في جعلها الشريعة العامة الباقية. وليس اختلاف الأحكام الناشئ عن مراعاة المصالح المرسلة اختلافاً في أصل الخطاب، وإنما جاء من جهة تطبيق أصل عام دائم هو: أن المصلحة التي لم يرد دليل على مراعاتها بخصوصها أو إلغائها، يقضي فيها المجتهد على قدر ما يراه فيها من إصلاح. فالأحكام المبنية على رعاية المصالح المرسلة تستند إلى أصل تعرَّفه المجتهدون من موارد الشريعة، فكأن الشارع يقول للذين أوتوا العلم: إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة، ولم تجدوا في الأدلة التي بين أيديكم ما يدل على رعايتها بخصوصها أو إلغائها، فزنوا تلك المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع، وفصّلوا لها حكماً يطابقها.

وقد ادّعى بعض أهل العلم من غير المالكية: أن الإمام مالكاً أفتى ـ بانياً على قاعدة المصالح المرسلة ـ بجواز قتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين، والمالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشد الإنكار، ويقولون: إنها لم تنقل في كتبهم البتة، وإنما تكلموا كما تكلم غيرهم في مسألة العدو يضع أمامه الأسرى المسلمين يتترس بهم في الحرب، فأفتوا بأنه يجوز دفاع العدو بنحو الرمي متى خيف استئصال الأمة، ولو أفضى الدفاع إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين.

ونقرأ في ترجمة الشيخ علاء الدين الجمالي أحد فقهاء الحنفية: أن السلطان سليماً همَّ بقتل جماعة خالفوا أمر السلطان في بيع الحرير، فدخل عليه الشيخ علاء الدين منكراً عليه قتلهم، فقال له السلطان: أما يحل قتل ثلث العالم لنظام الباقي؟ فقال الشيخ علاء الدين: نعم، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم، فعفا السلطان عن الجميع.

وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة النظر، وأجروها في أبواب المعاملات، وتجنبوا بها أصول العبادات؛ لأن المتفقه في علم الشريعة يدرك أن أحكام المعاملات مبنية على رعاية المصالح المدنية التي يتيسر للعقول السليمة، متى تلقتها من الشارع؛ وغاصت في تدبرها من كل جانب، أن تقف على أسرارها، وترى خير الحياة في التمسك بها، وأما العبادات، ففيها ما تستبين حكمته، ويبدو القصد من مشروعيته واضحاً، ومنها ما لم تقف العقول على حكمته الخاصة، وحسب العقل في الإيمان بحكمة ما كان من هذا القبيل: أنه صادر ممن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمر إلا بخير. ولا يجد في هذا الإيمان حرجاً، ما دامت العبادات ـ على اختلاف ضروبها ـ

بريئة مما تنبذه العقول الراجحة. والفرق بين ما لا يقف العقل على مصلحته الخاصة، وما ينبذه لاشتماله على فساد راجح. لا يخفى إلا على ذي نظر سقيم.

ولما كثر في العبادات ما تخفى مصلحته الخاصة، قالوا: إن أصلها التعبد، وقصروا الأمر فيها على ما ورد عن الشارع الحكيم. ثم إن الشارع حذر من الزيادة على ما قرره من العبادات، وسمى ما يخترع بقصد القربة بدعة وضلالة، والتصرف في العبادات من طريق المصالح المرسلة يفتح باب البدع، ويدخل بالناس في ضلال بعيد.

فلا نزاع في بطلان اختراع عبادات ذات أوضاع لم يرد بها كتاب أو سنّة، بدعوى أن فيها مصالح توافق قصد الشارع فيما وضع من العبادات.

وقد يتصرف الفقهاء في أشياء تتصل بأصل العبادة، وينظرون إليها من ناحية المصالح الملائمة لتلك العبادة، فيصيبون في الحكم، ويخطئون، ومن أمثلة تصرفهم الصحيح: أن أذان الجمعة كان على عهد رسول الله ﷺ والخليفتين بعده واحداً يقام بباب المسجد، ومن الواضح الجلي: أن القصد من الأذان: الإعلام بدخول وقت الصلاة، ولما كثر الناس، واتسع العمران بالمدينة، أقام عثمان رضي الله عنه أذاناً بالزوراء[1]، وهذا العمل خارج عن البدعة؛ لأنه تصرف في إحدى وسائل العبادة، لا في أصل العبادة، ولأن القصد من الأذان واضح وضوحاً لا تحوم عليه ريبة، وهو إعلام المصلين بدخول الوقت، وفي الأذان بالزوراء إعلام بدخول الوقت على وجه أكمل، ولم

(١) موضع بالمدينة قرب المسجد.

يكن الباعث على زيادة هذا الأذان، وهو كثرة الناس، واتساع العمران، متحققاً في عهد النبي ﷺ حتى يقال: إن الشارع لم يعتدّ بهذه المصلحة، وإنها ليست من نوع المصالح التي توافق قصده من التشريع.

وقد يتسرع إلى هذه القاعدة من لا يجيد فهمها، فيفتي بغير حق، أو يقضي بغير عدل، وقد رأيت السلطان سليماً كيف توهم أن في قتل جماعة كثيرة خالفوا أمره في بيع الحرير مصلحة يأذن الشارع بالمحافظة عليها. وظنّ بعض القضاة أن هذه القاعدة تبيح له أن يقطع أنملة شاهد زور ليمنعه من الكتابة، واستشار ابن دقيق العيد في هذه العقوبة، فأنكرها أشد الإنكار، وعدّها من المنكرات العظيمة الوقع في الدين، والاسترسال في أذى المسلمين.

وخاتمة المقال: أن رعاية المصالح المرسلة من أهم القواعد التي تأتي بثمر طيب متى تناولها الراسخ في علوم الشريعة، البصير بتطبيق أصولها.

*** الاستحسان:**

جرى لفظ الاستحسان في عبارات بعض الأئمة على وجه يتوهم منه: أن الاستحسان أصل من الأصول التي يرجع إليها في استنباط الأحكام، وتعرض له علماء الأصول عند بحث الأدلة، ونسبوا الأخذ به إلى بعض الأئمة، ونقلوا إنكاره عن آخرين، واختلفوا في تفسيره، وإليك صفوة ما قيل في هذا الوجه من الاستدلال:

روى محمد بن عبد العزيز العتبي في كتاب «المستخرجة» عن أصبغ ابن الفرج عن ابن القاسم: أن مالكاً قال: «تسعة أعشار العلم الاستحسان». وقال مالك في بعض فتاويه: أستحسن في كذا أن يكون الحكم كذا، وقال ابن خويزمنداد، وهو من المالكية في كتابه «الجامع لأصول الفقه»: «وقد

عوّل مالك على الاستحسان وبنى عليه أبواباً ومسائل من مذهبه».

واستند الحنفية إلى الاستحسان في تقرير كثير من الأحكام، ويعارضون به القياس، فيقولون في بعض الأحكام: هذا ما يقتضيه الاستحسان، وذاك ما يقتضيه القياس.

وعبر الإمام الشافعي بالاستحسان في أحكام بعض الحوادث، فقال: أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين، وقال: أستحسن أن يؤجل الشفيع ثلاثاً.

وأنكر قوم أن يكون الاستحسان دليلاً شرعياً، وشنعوا على القائلين به؛ ظناً منهم أن استحسان هؤلاء الأئمة من قبيل الرجوع إلى الرأي دون رعاية دليل شرعي ثابت. والرجوع إلى الرأي المحض في تقرير الأحكام الشرعية لا يقول به عامي مسلم، فضلاً عن إمام بلغ رتبة الاجتهاد أو الترجيح. ومن هنا تصدى علماء الأصول من المالكية والحنفية لتفسير الاستحسان الوارد في عبارات أئمتهم. وبينوا أنه عائد إلى أدلة متفق عليها، أو أدلة معروفة في مذهب المعبر به. وحملوا قول الإمام الشافعي: «من استحسن، فقد شرع» على معنى: الاستحسان الذي لا يقوم على رعاية دليل شرعي، وكذلك الأثر الذي يسوقه بعض المحتجين لصحة القول بالاستحسان، وهو: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن[1]» إنما يحمل على أن المراد بالمسلمين: ذوو الكفاية لاستنباط الأحكام، فيكون دليل الاحتجاج بالإجماع.

أما المالكية، فيقول محققوهم؛ كأبي الوليد الباجي: الاستحسان: هو الأخذ بأقوى الدليلين. وكذلك قال ابن خويزمنداد: معنى الاستحسان عندنا: القول بأقوى الدليلين. ويضاهي هذا قول الحفيد بن رشد: الاستحسان

(١) هو من قول عبدالله بن مسعود؛ وليس بحديث.

عند مالك: هو الجمع بين الأدلة المتعارضة. ومعنى هذا: أن الاستحسان في مذهب مالك ليس بدليل مستقل، وإنما هو ترجيح أحد الدليلين على الآخر؛ كأن يتعارض في حادثة جزئية قياسان، أو يعارض أصلاً من الأصول عرف، أو مصلحة مرسلة، أو سد ذريعة، فينظر المجتهد، ويرجح أحد القياسين على الآخر، أو يرجح قاعدة العرف، أو المصالح المرسلة، أو سد الذريعة على ذلك الأصل المعارض.

ونكتفي بذكر مثال لما تعارض فيه قياسان، ومن هذا المثال يتبين وجوه الترجيح في الأدلة الباقية:

معروف في مذهب مالك: أن المتبايعين إذا اختلفا في قدر الثمن أو المبيع؛ كأن يقول البائع: بعتك بعشرة، ويقول المشتري: إنما بعتني بستة، فوجه الحكم أن ينظر فيمن قوله أشبه؛ أي: أقرب إلى الصدق، فيقضي بقوله مع اليمين، فإن كان المبيع يساوي عشرة، ترجح قول البائع، وإن كان يساوي ستة، ترجح قول المشتري.

ومعروف في المذهب أيضاً: أن المودِع ـ بكسر الدال ـ، والمودَع ـ بفتحها ـ، أو المعير والمستعير، إذا اختلفا في الشيء المودَع أو المعار، كان القول للمودع أو المستعير؛ لأن كلاً منهما أمين على ما تسلمه.

وجرت بين الفقهاء حادثة اختلاف المتراهنين؛ كأن يخرج المرتهن رهناً، فيقول الراهن: رهنتك ما هو أفضل منه، ويقول المرتهن: بل هو رهنك، وقد تجاذب هذه الحادثة قياسان: القياس على اختلاف المتبايعين، وهذا يقتضي أن يكون القول قول الراهن إن أشبه؛ أي: صدقه شاهد حال؛ كأن يرهنه رهناً بألف، فيخرج المرتهن رهناً يساوي مئة، وهذا ما ذهب إليه أصبغ

ابن الفرج، والقياس على المودع والمستعير، وهذا يقتضي أن يكون القول للمرتهن، وإن لم يخرج إلا ما يساوي درهماً، وهذا ما ذهب إليه أشهب.

وقياس اختلاف المتراهنين على اختلاف المعير والمستعير، أو المودع والمودع، أجلى من قياسه على اختلاف المتبايعين؛ لأن المرتهن يشبه المودع أو المستعير في كونه مأموناً على ما وضع عنده من الرهن، غير أن قياسه على المتبايعين الذي هو أخفى من قياسه على المودع أو المستعير قد تقوى بقلة الأمانة في الناس، وبأن الراهن سلم الرهن إلى المرتهن عن احتياج إلى الدين، أما المودع والمعير، فإنما سلم الوديعة أو العارية عن اختيار محض.

فيصح أن يقال: إن قول أشهب مبني على القياس، وقول أصبغ مبني على الاستحسان؛ كما قال ابن رشد في كتاب «البيان»: قول أشهب إغراق في القياس، وقول أصبغ استحسان، وهو أظهر.

وهذه العبارة من العلامة ابن رشد تريك كيف يطلقون الاستحسان، ويريدون منه: القياس الخفي المعارض للقياس الجلي.

وأما الحنفية، فيقولون: الاستحسان: ترك القياس الجلي بدليل أقوى منه، ويريدون من الدليل الأقوى: ما يشمل الحديث، والإجماع، والضرورة، والقياس الخفي.

وأمثلة معارضة هذه الأدلة للقياس الجلي مفصلة في كتب أصول الفقه، ونكتفي بذكر الأمثال للأخذ بالقياس الخفي المعارض للقياس الجلي، وهو أنهم قالوا: سؤر[1] السباع من الطيور يتبادر إلى الذهن قياسه على سؤر سباع

---

(١) السؤر: البقية والفضلة ـ «القاموس».

البهائم في الحكم بنجاسته؛ لاشتراك سباع الطيور وسباع البهائم في نجاسة اللعاب؛ لتولده من لحم حرام، وهذا هو القياس الجلي، ولكن سباع الطيور تشرب الماء بمنقارها، ومنقارها من عظم جافّ طاهر، لا رطوبة فيه، فلا يخشى تنجس الماء بملاقاته، فيصح أن يقاس سؤرها على سؤرِ طاهرِ اللعاب؛ كالآدمي، وما يؤكل من الأنعام؛ لعدم ملاقاة الماء للرطوبة التي يلاقيها من ألسنة السباع من البهائم، وهذا هو القياس الخفي.

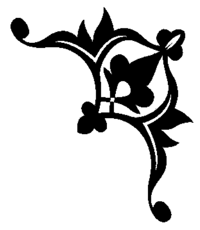
وإذا كان الاستحسان ترجيح أحد الدليلين المتعارضين فيما يتراءى للمجتهد أول النظر، لا ينبغي أن يجري في صحته اختلاف بين أهل العلم.

وهو بهذا المعنى شاهد على دقة أنظار علماء الشريعة؛ إذ كانوا لا ينساقون في تقرير الأحكام إلى ما يتبادر لهم في الاستدلال إلا بعد النظر في الواقعة من جميع وجوهها.

ومن فسّر الاستحسان بدليل يقذفه الله في قلب المجتهد تقصر عنه عبارته، فقد فسره بما تتضافر أصول الشريعة على إسقاطه وإخراجه من دائرتها. ومن هذا الذي وصل إلى رتبة استنباط الأحكام، ولا يستطيع أن يعرب عمّا في ضميره، ويدل على ما خطر له من المعاني؟! ثم إن قبول مثل هذا الذي ينقدح في النفس، ويعجز اللسان عن بيانه، وعدّه في أدلة الأحكام، يفتح لأصحاب الأهواء باباً يخرجون منه إلى ما يشاؤون من الابتداع في الدين، والعبث بأحكامه.

❑ ❑ ❑





مدارك الشريعة الإسلامية
ـ وسياستها ـ[1]

* حكمة التشريع :

تتأثر النفس بما يخالطها من حالتي اللذة والألم، فيلتذ الإنسان بسلامة حواسه، واستقامة فكره، وحسن سيرته، ووفر ماله واتساع سلطته، وسعادة أصفيائه. ويتألم لفقد واحد من هذه المطالب.

وقد طبعت النفوس على الميل والانعطاف لما فيه لذة، والكراهة والنفور لما فيه ألم، فكل شخص يسعى بحسب طبيعته لما فيه لذته، ويهرب مما فيه ألمه، بل لا يخلو في سائر أعماله التي يتعمَّدها أن يريد بها إدراك لذة، أو الحذر من ألم، فإذا ضرب صافحاً عن لذة، فليتوصل إلى لذة أوفر نصيباً، أو أطول مدة، وإذا أخذ يقتحم ألماً، فليتخلص من ألم أشد وقعاً، أو أبقى زمناً.

وقد تتعارض اللذائذ والآلام، فيكون العمل الواحد محرزاً للذة طائفة، أو كاشفاً لألمهم، ومفوتاً لما فيه لذة قوم آخرين، أو موقعاً لهم فيما فيه ألمهم، فلو انتصب كل أحد ليحكم في استيفاء لذائذه، وإزاحة آلامه، لاستأثر باللذائذ الأقوياء، وثارت من تنازع المتكافئين في القوة فتن، واختلال راحة.

---

(١) محاضرة ألقاها الإمام بنادي جمعية قدماء تلامذة مدرسة الصادقية بتونس يوم السبت ١٨ جمادى الثانية سنة ١٣٣١هـ. وطبعت في رسالة.

وهذا التعارض في دواعي جلب اللذائذ وإبعاد الآلام، يستدعي لكل هيئة مجتمعة أن يكون لها نظام يوفي للضعيف ما يستحق من اللذة، ويفك الهرج بين القوتين المتكافئتين.

فالقصد من وضع قوانين المعاملات والجنايات: تمكين الناس من حقوقهم التي تهوي إليها أفئدتهم، ووقايتهم مما يدخل على قلوبهم بالآثار المؤلمة، وليس كل ما فيه ألم يستحق أن يدفع، ولا كل ما فيه لذة هو أهل لأن يجلب، فقد يتجرّع الشخص مشقة تعود عليه بسعادة، ويلتذ براحة تلقي به في تهلكة؛ كالمريض تلذ له بعض مطعومات تسوق له منيته، ويشمئز ذوقه من بعضها، وفيها غنيمة شفائه.

فالمعتبر لواضع الشريعة إنما هو اللذة التي لا يقارنها ألم راجح، ونسميها بالمنفعة أو المصلحة، والألم الذي لا تصاحبه لذة راجحة، ونعبر عنه بالمضرة أو المفسدة.

ثم إن المنافع والمضار تتفاوت، وتفاوتها إما بحسب شدتها وضعفها، أو طول بقائها وقصره، أو تحقق حصولها والارتياب فيه. تتفاوت بحسب عقمها وإنتاجها، فمن المنافع أو المضار ما يكون عقيماً لا يتولد عنه مثله، ومنها ما يتناسب وتتلاحق به نتائج على شاكلته.

ومما يلتفت إليه في الترجيح بين المصالح والمفاسد: أهمية ما ترجع إليه من دين، وعقب، وعرض، وبدن، ونسل، ومال.

فالشريعة العادلة، هي التي تزن المنافع والمفاسد، وتلاحظ ما يتفرع عنها من النتائج، ثم تفصل لها من الأحكام ما يطابقها.

وقد يسام الرجل بأدنى جناية، فتتفطر لها نفسه جزعاً، ويلذ له أن يقابل

الجاني بأقصى عقوبة وأشدها، ثم يشاهد جناية قاسية يبتلى بها من يباغضه، فلا يتألم لقبح موقعها، ولا يرتاح لمجازاتها، ولو بأقل تعزير، فمقرر القانون لا يعتبر بهذه اللذائذ الخاصة والآلام، وإنما يقرره بمقدار الارتياح والألم الذي يشعر به جمهور الأمة وعقلاؤها.

فبهذا يتحقق أن الشرع الذي يسنّه العالم بشعور الأمة، المطّلعُ على أحوال ضمائرها، يكون أحكم نظاماً، وأحفظ للمصالح، مما يضعه الذي لا يعرف سوى ظواهرها، ولم يحط خبراً بعاداتها وأذواقها.

ومن خصائص الشريعة المحكمة: أن تكون أحكامها قائمة على أسباب حقيقية، وقد اختل نسيج بعض القوانين الوضعية حيث ذهب مقررُها إلى إقامتها على علل خيالية، ومن أمثلة هذا الصنيع: أن بعض المتشرعين وضعوا قانوناً لمصادرة أموال بعض المجرمين، وعدم إبقائها لورثته، وعللّوه بأنه يعرض للدم فساد في بعض الأوقات، فيقتضي قطع الرحم بين الأقارب. ولقد اشتبه على هذا المعلّل مقام الشرع بمقام الشعر؛ فإن مثل هذه العلّة تحتملها النفس إذا تبرجت في حلل من الشعر، وتنبو عن سماعها إذا طرحت على بساط العلم، ومثل هذا: أنك تقرأ في تأليف بعض النحويين تعليلهم لامتناع دخول (هل) على اسم إذا كان في الجملة فعل؛ بأنّ (هل) إذا رأت الفعل في حيّزها، تذكرت عهوده السالفة، وحنّت إلى وصاله، فلم ترض إلا بمعانقته، فتحسّ بسخافة هذا التعليل وبرودته، ولكنك تتناول بعض مؤلفات في الأدب، فيقع نظرك على قول الشاعر:

مليحة عشقت ظبياً حوى حوراً	فمذ رأته سعت فوراً لخدمته
كهل إذا ما رأت فعلاً بحيزها	حنّت إليه ولا ترضى بفرقته

فيهش له ذوقك، وينفتح له خاطرك باستحسان.

وفي وضع الشرائع شدة على الطباع، حيث كانت تحصر أعمال الناس في دائرة، ولا تبقيها أمام الإرادات الشخصية تصرفها كيف شاءت، لاسيما إذا صرفت خطابها إلى أمة لا تألف النظام؛ كحال العرب قبل طلوع الإسلام، فيوشك أن يتملصوا منها، ولا يعدوا أعناقهم لأطواق تكاليفها، فمن حسن تدبير شارعها، وحكمته في تقريرها: أن يأخذهم بها على مهل، وترشح لهم بها أوامره قضية بعد قضية مترقياً، مما يلائم عوائدهم إلى ما يقاربها حتى تستقر لهم قوانينها كاملة. وعلى مبدأ هذه السياسة جرى التشريع في الإسلام.

*** الشرائع سماوية ووضعية:**

فالسماوية: ما نزل بها الوحي على رسول، والوضعية: ما يضعها البشر من تلقاء عقولهم.

وتمتاز السماوية بأنّ معاملات الناس على طرائقها، وتصرفهم على مقتضى حدودها، من قبيل العمل برضا واجب الوجود واختياره؛ بخلاف القوانين الوضعية؛ فإن الداخل تحت سلطتها إنما يكون سائراً على حسب إرادة بشر يماثله، ولهذا لا يمكنها أن تأخذ من احترامات القلوب الموضع الذي تأخذه الشريعة التي هي تنزيل من حكيم حميد.

وتمتاز السماوية بأنها تعزّز قوانينها بسلطة غيبية، فتهدد المخالف بعقوبة آجلة، أو بلاء ينزل به القدر في هذه العاجلة، وتبشر الطائع بنعيم خالد، أو عيش طيب في هذه الحياة، ولا يختص ذلك الإنذار والبشارة بما هو حق لله خالصاً كالعبادات، بل ورد أيضاً في الأحكام الموضوعة لمصالح الخلق في الدنيا.

وهذه السلطة المحتجبة هي التي تدعو النفوس الزكية إلى احترام قانونها، ولو في المواضع التي لا تنالها يد السلطة الطاهرة.

وتمتاز السماوية بأنها توجب على الفرد إصلاح عمله، وتنهاه عما يضر بشخصه، وإن لم يسر منه الضرر إلى غيره، فحجرت على الإنسان أن يلقي بعضو من جسده في تلف، أو يرمي بقسط من ماله في سرف. والقوانين الوضعية تقول: لا يجب استعمال القانون بين الناس إلا لمنعهم من إيذاء بعضهم لبعض، ولهذا عرفوا القانون بما يوضع للحكم بين الرعايا.

والسماوية تكلف الإنسان برفع الضرر عن غيره، وحمايته منه، وقد تلقي عليه التبعة إذا استطاع السبيل إلى خلاصه من أذى، أو وقايته من خطر، فمسك يده عن مساعدته، وأعرض بجانبه متهاوناً. ولم تنظر القوانين الوضعية إلى هذا المطلب باعتبار، وقد أخذ عليها بعض الكاتبين في أصولها ورجي منها حسن الالتفات إليه.

*** منابع الشريعة الإسلامية:**

يتناول اسم الشريعة: ما أرشدت إليه دلائلها من عقائد وأخلاق وأعمال، والعلم الذي يبحث في الأحكام المتعلقة بالأعمال هو الذي نعنيه باسم: الفقه.

وقد أفادت الشريعة بعض الأحكام العملية بالدلائل الصريحة، ورسمت لبقيتها مناهج يهتدي بها المجتهد إذا وقعت الواقعة.

فكل حكم يعينه أحد علماء الإسلام بإزاء واقعة، لا بد أن يستند فيه إلى مأخذ ظاهر من دلائل الشريعة حتى تصح إضافته إليها، ومن ثم طرح علماء الأصول الاستحسان الذي يفسره بعضهم: بدليل ينقدح في نفس

المجتهد تقصر العبارة عن بيانه؛ فإن الباني للقضية على مجرد استحسانه وميله، بمنزلة من يدعو الناس ليوافقوا رأيه على شرط أن لا يجاذبوه طرف البحث والمناظرة، كما أسقطوا المرائي المنامية، وما يجول في النفس من الحديث المعبر عنه بالإلهام.

ينحصر ما يتمسك به المستدل للحكم في نوعين:

أحدهما: ما يدل بنفسه، وهو: القرآن، والحديث، والقياس.

ثانيهما: ما يتضمن الدليل ويستلزمه، وهو الإجماع، وإنما كان متضمناً للدليل؛ لأنه لا ينعقد على حكم حادثة إلا إذا قام له دليل ثابت، ومستند صحيح.

فالقرآن: كلام الله المنزل على سيدنا محمد ﷺ، المنقول إلينا ما بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً. وقد أحصوا آيات الأحكام منه، فبلغت خمسمئة آية، وأفردها بعض العلماء بالنظر، وخصّها بالتفسير، كما صنع أبو بكر الرازي، وأبو بكر بن العربي، وعبد المنعم بن الفرس.

والحديث: قول الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وفعله، وتقريره، وهو مستقل بتشريع الأحكام، ومعتبر بمنزلة القرآن في العمل بتحليله وتحريمه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر: ٧]. وما يروى من طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن حتى لا يقبل منها إلا ما كان بياناً له، فقال يحيى بن معين وغيره من الحفّاظ: إن هذا مما وضعته الزنادقة، وأما قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[النحل: ٨٩]، فيفهم على معنى أنه أرشد إلى جميع ما يحتاج إليه في تحصيل أمر السعادة، إما بنص، أو مقالة عامة، أو الإحالة على من

هو أهل للتعليم.

وإذا كان الحديث بمنزلة القرآن في التشريع، فلا يعدل المجتهد عن العمل بحديث إلا إذا ثبت لديه نسخه، أو ظفر بدليل أرجح منه في السند، أو أقوى في وجه الدلالة، ولهذا قال المالكية: إذا عرض للإمام حديث، ونص على أنه لم يبلغه، ثم صح عند أهل الصناعة، فإنه يجب على مقلدي الإمام العمل بالحديث.

قال ابن عبد السلام: وهذا كحديث ابن عباس في «مسلم»، قال: سمعت رسول الله ﷺ وهو يخطب، ويقول: «السراويل لمن لم يجد الإزار، والخفّان لمن لم يجد النعلين»، مع قول مالك في «الموطأ»: لم يبلغني هذا في السراويل.

ويعدّ المالكية الذين ينظرون في وجه ارتباط الفروع بالمدارك؛ كابن العربي، وعبد الحميد الصائغ، قد يتمسكون بالحديث الصحيح، ولو روى المذهب على خلافه، حيث لم يطلعوا على أصل ظاهر استند له أهل المذهب في ترك العمل بذلك الحديث، وكأنهم اعتصموا في هذا بقول مالك حسبما نقله الحافظ ابن عبد البر وغيره؛ انظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنّة، فخذوا به، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنّة، فاتركوه.

وقد ثبت عن الإمام أبي حنيفة أيضاً: أنه قال: إذا صحّ الحديث، فهو مذهبي.

اشتهر بين الفقهاء أن مالكاً يقدّم إجماع أهل المدينة على الحديث الصحيح، وأنكره أبو بكر بن العربي، فقال في كتاب «العارضة»: من لا تحصيل له من أصحابنا يظن أن مالكاً يقدم عمل أهل المدينة على الحديث، ولم

يفعل ذلك قط، ولا ترك مالك حديثاً لأجل مخالفة أهل المدينة له بعملهم وفتواهم.

والتحقيق: أن مالكاً إنما يحتج بإجماع أهل المدينة فيما طريقه النقل المستفيض؛ مما تقتضي العادة أنه لو يغيّر عما كان عليه في زمن النبي ﷺ، لعُلِم؛ كالأذان والإقامة، فإن العهد بذلك الزمن ليس ببعيد عن عصر مالك، والفقهاء والمحدّثون بها متوافرون، مع ما عرف من تنافسهم وإقدامهم في الأمر بالمعروف، وأما ما يجمعون عليه من الأحكام المأخوذة بصناعة الاجتهاد، فلا يسعه تقليدهم، بل هم وغيرهم في نظره سواء.

ويستثنى من تصرفاته ﷺ نوعان هما غير داخلين فيما يطلب فيه الاقتداء والتأسي:

أحدهما: ما سار فيه على مقتضى العادة أو الجبلّة؛ كما ترك أكل لحم الضب، وقال: «لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه».

ثانيهما: ما قام الدليل على اختصاصه به؛ كحرمة أكل ذي الرائحة الكريهة، وطلاق من تكره صحبته.

وقد أفرز بعض العلماء أحاديث الأحكام على جانب، وألّفها مستقلة، ومن مؤلفاتها الجامعة كتاب «منتقى الأخبار» للحافظ مجد الدين المعروف بابن تيمية.

والإجماع: اتفاق كلمة المجتهدين على حكم شرعي، فإذا انعقد في عصر، لم يسغ لمجتهد حدث خرق سياجه بالخلاف، ومن افتكر في حقيقة المجتهد، وعرف أنه المحيط بمدارك الشريعة، مع وصف العدالة، ثم أخذ من استقراء سيرة المجتهدين أنهم كانوا يترفعون عن المتابعة، ويتحفظون

من القول بغير حجة، أدرك أنهم لا يتواردون على قضية، ويتضافرون على قطع الحكم فيها، إلا بعد النظر الواسع، والاعتماد على دليل واضح.

واجتهادات الآحاد وإن كان كل واحد منها بانفراده ليس حجة على غيره؛ لأن احتمال الخطأ فيه ليس ببعيد، فإذا انضم بعضها إلى بعض، وانصبّت على مدرك واحد، بدون أن ينازعها فيه مخالف، بعدت عن احتمال الخطأ، وقويت دلالتها على إصابة الحكم، ومشاكلة الحقيقة.

وقصر داود الظاهري الحجة في إجماع الصحابة رضي الله عنهم، ومثله ما قال الإمام أحمد بن حنبل في رواية أبي داود عنه: الإجماع: أن يتبع ما جاء عن النبي ﷺ، وعن الصحابة، وهو في التابعين مخير.

وإذا حققنا أن الإجماع الذي يسد فم المجتهدين بعده، هو الذي يصرح فيه جميع المجتهدين بالحكم الواحد، ولا يكفي أن يتلفظ بعضهم، ويسكت بعض، ولو واحداً، ظهر أن انعقاده بعد عصر الصحابة، وقد اتسعت ممالك الإسلام، ونشأ العلماء في أقطار متباعدة، مما يعسر إثباته، ولكنه على فرض وقوعه يكون حجة؛ كما هو مذهب جمهور العلماء.

وكثير من الفقهاء ينسب الإجماع إلى عدة مسائل، على معنى: أنه لم يعثر فيما طالع من الكتب على ذكر خلاف فيها، لا بمعنى أنه تتبع أقوال المجتهدين بأسرهم، فوجدها متصادفة على رأي واحد.

والقياس: أن ينص الشارع على حكم أمر، فنبحث عن علة الحكم، فإذا ظفرنا بمعرفتها، فإنا نلحق بذلك الأمر كل ما شاركه في العلة، ونسوّيه به في حكمه إذناً أو نهياً، ومن الأمثلة التي توضح هذا الطريق المهم في التشريع: أن النبي ﷺ يقول: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، فنبه في الحديث على أن

الغضب علّة في منع القضاء، ويظهر بالنظر أن الغضب ليس علّة لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر، والتروي من حال الواقعة، فيقول المجتهد: «لا يقضي القاضي وهو متألم»، فيقيس المتألم بالغضبان، ويسوّيه به في المنع من القضاء؛ لاشتراكهما في علّته، وهي: قلق الفكر، واضطراب شعوره.

واهتدى العلماء للاستدلال بقاعدته؛ حيث فهموا من استقراء مقاصد الشريعة: أن أحكامها مبنية على رعاية مصالح العباد، وخالف في صحة الاحتجاج به الظاهرية؛ بدعوى أن نصوص الشريعة تفي بجميع ما تدعو إليه الحاجة في جميع الحوادث.

ومما قال أبو محمد اليزيدي في الحثّ على القياس، والعمل به:

ما جهول لعالم بمدانٍ ... لا ولا العيّ كائن كبيان

فإذا ما جهلت فاسألْ تخبَّرْ ... إنّ بعض الأخبار مثل العيان

ثم قِسْ بعض ما سمعت ببعض ... وائت فيما تقول بالبرهان

لا تكن كالحمار يحمل أسفا ... راً كما قد قرأت في القرآن

إن هذا القياس في كل أمر ... عند أهل العقول كالميزان

لا يجوز القياس في الدين إلاّ ... من فقيه لدينه صوّان

إن من يحمل الحديث ولا يعـ ... ـرف فيه التأويل كالصيدلاني

حين يلغي لديه كل دواء ... وهو بالطب جاهل غير ران

ولنا في النبي صلى عليه اللـ ... ـهُ والراشدون كلَّ أوان

أسوة في مقاله لمعاذٍ ... اقض بالرأي إن أتى الخصمان

وكتاب الفاروق يرحمه اللـ ـــهُ إلى الأشعري في تبيان
قس إذا أشكلت عليك أمور واقض بالحق في رضا الرحمن

لا يستقيم لقانون تفصّل أحكامه أن يطَّرد في جميع العصور، أو ينسحب على سائر الأقطار؛ لأن المصالح والمفاسد التي توضع لها القوانين، لا تلحق كل الأعمال لذاتها، أو لوصف لا ينفك عنها، حتى يكون العمل دائماً لمصلحة أو مفسدة، بل المصلحة والمفسدة تترتب على الأفعال ترتب المسبّبات العادية على أسبابها، مثلَ ترتب منافع الأدوية ومضارها عليها، فإنها تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، فالعمل قد يكون منشأ لمصلحة في حال، أو في زمان، أو في حق أشخاص، فيستدعي الإثبات والإقبال عليه، وقد ينتقل فعله إلى أن يتصل بمفسدة، فيستحق النفي والبعد عن جانبه.

من هنا كان بعض من لا يعرف بطانة الشريعة الإسلامية يتردد ويرتاب في صلاح العمل بها في كل عصر وجيل، ويقول: إن حقيقة القانون لا تنطبق على ما قررته من القضايا؛ لأنه يؤخذ في خصائص القانون أن يتبدل ويتجدد بحسب تغير العصور والأحوال.

ولا أرى هؤلاء إلا أنهم اعتقدوا شريعة الإسلام بمثال القوانين الوضعية، فصّلت أحكاماً، أو أعطت قواعد قريبة من التفصيل، ثم قطعت وحيها عن الناس.

إن الشريعة ضمت تحت جوانحها حقائق حفظت مصالح كل العصور والأجيال، ومكنت المجتهد في كل عصر أن ينتزع لأي حادثة تعرض حكماً يلائم مصلحتها.

فتحت الشريعة باب القياس، وهو ـ كما قرّرنا ـ إلحاق الأمور التي لم

نطلع على نص مفصل أو عام يدل على حكمها، بالأمور التي تقررت لها أحكام؛ بجامع العلل التي هي دائرة على اعتبار المصالح والمفاسد، ويسع هذا الباب من الوقائع المتجددة ما لا يحيط به الاستقصاء.

أقامت الشريعة دعائم كلية، وينبني على كل دعامة منها أصول وأحكام يستخرجها العارف بطبيعة النوازل، القائم بمقصد الشارع في أمثالها، ومن هذه الدعائم قولهم: «الضرر يزال». ومن مآخذها: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا ضرر ولا ضرار». ومنها: «المشقة تجلب التيسير»، ومن دلائلها: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥].

ويدلنا دلالة جلية على اعتبار الشريعة للمصالح: أن المجتهدين الذين هم أعرف الناس بمقاصدها، لا يقفون في بعض الأحيان على ظواهر القرآن والحديث، فيقيدون مطلقاتها، ويخصصون عموماتها بمثل هذه القواعد، ومثال هذا. أن النبي ﷺ يقول: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»، وهذا مطلق، فقيّده الإمام مالك بما إذا وقعت بين الخاطب والمخطوبة مراكنة واتفاق على الصداق، وقال في «الموطأ»: وليس المراد إذا خطب الرجل المرأة، فلم يوافقها أمره، ولم تركن إليه، أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس. أي: لما فيه من الحرج الذي هو مرفوع من الدين.

ويماثل هذا حديث «الصحيحين»: أن النبي ﷺ قضى باليمين على المدعى عليه، فحمله الإمام مالك وموافقوه على ما إذا كان بين المدعي والمدعى عليه خلطة؛ حذراً من أن يتجرأ السفهاء على أهل الفضل، ويبتذلوهم بتحليفهم في اليوم الواحد مراراً، فانظروا كيف خصّ الحديث بشرط الخلطة؛

لكفّ ما يتوقع من الضرر على أهل الفضل؛ حيث علم: أن من مقاصد الشريعة: سد الأبواب التي يطرق الفساد من ناحيتها.

وقد يتوقف الأئمة عن العمل بحديث الآحاد، إذا ورد مناقضاً لقاعدة انتزعوها من موارد لا تحصى حتى قطعوا بصحتها، وقصد الشارع إلى إقامتها؛ كما صنع الإمام مالك وغيره في حديث: «المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا»؛ فإنه نظر إلى أن افتراقهما، وانفصال أحدهما عن الآخر ليس له وقت محدود، ولا غاية معينة، إلا أن يقوما، أو يقوم أحدهما، وهذه جهالة يقف عليها انعقاد البيع، فيصير في معنى الصور المقطوع بفسادها؛ كبيع الملامسة والمنابذة؛ بأن يقول له: إذا لمست، أو نبذت الحصاة، وجب البيع، والشأن في الصور المتماثلة، لاسيما في أبواب المعاملات التي هي مبنية على مقاصد عمرانية، وعلل ظاهرة للعقول: أن تكون أحكامها متساوية، فيجب أن يحشر جميعها زمرة واحدة تحت ما هو أقوى دلالة، وأبعد عن مواقع الظنون.

ومن شواهد الاعتبار بالمصالح والمفاسد: أن من الأشياء ما يكون في نفسه خالياً من المفسدة، ولكنه يقرب منها بحيث يجر بطبيعته إلى ما فيه المفسدة، فتعاليم الإسلام تقتضي المنع منه، كما تأذن في الأعمال التي تكون عارية من المصلحة في ذاتها، إلا أنها تفضي بعادتها إلى الأعمال المقترنة بالمصالح، ولهذه القاعدة المعروفة بسد الذرائع وفتحها فائدة عظيمة، ومدخل في مواقع السياسة بديع.

بسط الإسلام في رعاية المصالح المرسلة، وهي مصالح لم يقع التنصيص في الشرع على اعتبارها بخصوصها ولم يرد نص بإلغائها، ومن طرق الاحتجاج عليها: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتعلقون بما يرونه مصلحة، ما لم يظهر دليل

خاص على منعه؛ ككتابتهم للمصحف، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجون، وما شاكل ذلك.

ومن وفاء الإسلام بحق المصالح: أن جعل للعرف والعادة اعتباراً في تفاصيل الأحكام، فإن من الأحكام ما يبنيه الشارع على رعاية حال مستمرة، وسبب لا ينقطع، فيتعين العمل به في كل مكان وزمان؛ كالمنع من الربا، ومطالبة المدعي بالبينة، ومنها ما يبنيه على رعاية أحوال تتغير، وعوائد تتجدد، وهذا النوع من الأحكام لا يلزم طرده في كل عصر، ولا إجراؤه بكل موطن، بل يجري العمل فيه على ما يقتضيه العرف السائد بين الناس.

قال شهاب الدين القرافي في «قواعده»: إن الأحكام تجري مع العرف والعادة، وينتقل الفقيه بانتقالها، ومن جهل المفتي جمودُه على المنصوب في الكتب غير ملتفت إلى تغير العرف، فإن القاعدة المجمع عليها: أن كل حكم مبني على عادة، إذا تغيرت العادة، تغير الحكم، والقول باختلاف الحكم عند تبدل الأحوال والعادات لا يستلزم القول بتغيره في أصل وضعه، والخطاب به كما توهمه بعضهم، وإنما الأمر تدعو إليه الحاجة عند قوم، أو في عصر، فيكون مصلحة، وتتناوله دلائل الطلب، فإن لم تقتضه عادتهم، ولا تعلقت به مصلحتهم، دخل تحت أصل من أصول الإباحة أو التحريم.

وممن حقق أن في أحكام الشريعة ما يجري بحسب اختلاف الزمان: شهاب الدين القرافي؛ حيث قال: إن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له القواعد، ومن جملتها: أن الفساد قد كثر وانتشر؛ بخلاف حاله في العصر الأول، ومقتضى ذلك: اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع.

ويوافق هذا قول عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

وقول عز الدين بن عبد السلام: تحدث للناس أحكام بقدر ما يحدثون من السياسات والمعاملات والاحتياطات. أي: يحدثون أسباباً، فتستدعي أحكاماً تنتزع لها من دلائل الشرع، ومن هنا لزم أن يكون المقرر لأحكام السياسة وغيرها، ممن أوتي العلم بقوانين الشريعة، والفهم الراسخ في مداركها، حتى لا يخرج في تقريره عن الرسوم المطابقة لمقاصدها.

يتصرف علماء الإسلام في الأحكام على نهج المصالح، فإذا أدركوا المصلحة في العمل بالقول الضعيف، أخذوا به، وتركوا ما هو المشهور حيث كان مجرداً عنها.

قال أبو علي المسناوي: إذا جرى العمل ممن يقتدى به بمخالف المشهور لمصلحة وسبب، فالواقع في كلامهم أنه يعمل بما جرى به العمل، وإن كان مخالفاً للمشهور، وهذا ظاهر إذا تحقق استمرار تلك المصلحة وذلك السبب، وإلا، فالواجب الرجوع إلى المشهور.

ويقول بعض الفقهاء في شروط الأخذ بما جرى به العمل:

خامسها معرفة الأسباب ... فإنها معينة في الباب

وعند جهل بعض هذي الخمس ... ما العمل اليوم كمثل أمس

ولم يعدم الإسلام علماء يفقهون أن أحكامه واردة لحفظ المصالح، ودائرة على مقتضى الحاجات، فهذا أحد الفقهاء في قرية من صحراء الجزائر يقال له: خليفة بن حسن، نشأ في المئة الثالثة عشرة، فأفتى بجواز استناد الحاكم إلى آثار الأقدام في نحو السرقة؛ حيث كان لأهل بلاده براعة فائقة في معرفتها،

وأنكر عليه علماء بلد يقال لها: «الخنقة»، فأجابهم بقصيدة ذكر فيها بعض مستنداته في الفتوى، ويقول فيها:

إلى السادة الأشراف من أهل «خنقة» ... لهم في ندور الواقعات نقول

تمسكتم بالأصل والحق واضح ... ولا ينكر المعلوم إلا جهول

ولكن إذا عم السداد بحادث ... تقدم أصلاً والقياس دليل

كتضمين سمسار وتغريم صانع ... وما هو إلا مودع ووكيل

ومن ذاك ما قد جوّزوا في سفاتج ... إذا عم بالخوف الشديد سبيل

وفي كلها خلف الأصول لأنها ... مصالح عمت والصلاح جميل

ومن أدب المسؤول قبل جوابه ... إذا وردت يوماً عليه سؤول

تعرف عرف السائلين بأرضهم ... ليعلم ما يفتي به ويقول

وما أنتم منا بأعلم بالذي ... به الضرّ يكفي عندنا ويزول

فلو أهملت آثار سرّاق أرضنا ... لكان فساداً للخراب يؤول

وفي الأخذ بالآثار إصلاح أمرنا ... وفي الترك عن قصد السبيل عدول

وما الأثر إلا كالخطوط شهادة ... كذا قال قوم في القياس عدول

فعرفانك الخط الذي غاب ربه ... لعرفان أثر المستراب عديل

وفي ولدي عفراء لما تنازعا ... جهازَ أبي جهل وهو جديل

بأثر دم في السيف كان نبينا ... قضى أنه للسيدين قتيل

والوجه الذي لاحظه المعترضون لما أفتى به هذا الفقيه: أنّ النظر في المصلحة التي لم يقم على اعتبارها شاهد خاص منوط بوظيفة المجتهد،

ولا يصح ممن لم يبارح منزلة التقليد.

وهذا نظير ما اعترض به بعض المغاربة على ابن محسود، حين أفتى بجواز بيع أرض محبسة على مساكين في سنة قاحلة؛ دفعاً لما نزل بهم من الخصاصة.

ويوافق الفتوى الأولى: ما نقله الحافظ ابن رجب البغدادي في كتاب «جامع العلوم» عن الإمامين: الشافعي، وأحمد من استحسان قول القافة[1] في سرقة الأموال، والأخذ بذلك، وقال الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه: إذا قال صاحب الزرع: أفسدت غنمُك زرعي بالليل، ينظر إلى الأثر، فإن لم يكن أثر غنمه في الزرع، فلا بد أن يجيء بالبينة، وهذا ظاهر في اكتفائها بمعرفة أثر الغنم، وإن البينة إنما تلزم عند عدم رؤية الأثر.

ومما يؤكد أن الحكم الشرعي يعتبر في تفصيله طبيعة الواقعة بحسب ما يجري به العرف، ويحف به من مقتضيات الزمان: أن السلف كانوا يكرهون السؤال عن النوازل قبل حدوثها. نقل الحافظ ابن عبد البر: أن عمر كان يلعن من سأل عما لم يكن، وكان زيد بن ثابت رضي الله عنه إذا سأله إنسان في نازلة، قال له: الله عليك، هل كان هذا؟ فإن قال: نعم، نظر في الحكم، وإن قال: لا، سكت عنه، ولم يعطه جواباً. فيمكن أن يعد في أسباب كراهتهم للمسائل المقدرة: حذرهم من أن يفرضوا لصورة النازلة حكماً، فتبرز للخارج، ويقارنها بعض أحوال لو شاهدها المفتي، لغيّر حكمه، وفصله على ما يطابق تلك الأحوال. ومن وجوه هذه الكراهة ـ كما قال بعض العالمين ـ: أن الله يمد العلماء، ويؤيدهم بالسداد إذا توجهوا بأنظارهم إلى قضية ألجأتهم إليها

---

(١) القافة: جمع القائف: من يعرف الآثار ـ «القاموس».

الحاجة. ويضاف إلى هذا: أن الناظر في القضية المفروضة لا يجتمع له من الاهتمام بأمرها، وإبعاد النظر في سائر أطرافها، مثلما يتوفر له من العناية والهمّة عند حضورها، والاضطرار إلى العمل بها.

هذه مقتبسات من مطالع الشرع الإسلامي، تمثل لنا حقيقته، وترينا رأي الباصرة كيف خلصت من كل كدر، وسلمت من كل خلل، حتى لا يستطيع الناشـئ على أدب الإنصاف والاعتدال أن يرمي شـيئاً من قوانينها بمخالفة الحكمة الثابتة، أو مناقضة قاعدة من قواعد العمران.

ولا أنكر أن بعض من ينتمي إلى الفقهاء، قد صدرت عنه أقوال ساقطة، وأجهز عليها المحققّون بالإبطال والنكير، كما أسقط بعضهم شرط العلم في ولاية القضاء، وجوّز إلقاء هذه الخطة على عنق من لا يعلم، وزعم أن استشارته لغيره تقوم مقام ذلك الشرط العظيم.

ووجه سخافة هذا القول، ونزوله عن مقام التحقيق: أن القاضي يؤمر بالاستشارة؛ ليستخلص الحق من بين الآراء المتعددة، وإذا كان في نفسه جاهلاً، فإنه لا يمكنه التمييز بين الآراء الصحيحة وغيرها حتى يتخير أقربها إلى الصواب، ولكن أمثال هذه الهفوة لا تلتصق بجانب الإسلام، وإنما ترسم في صحيفة من عثرت به الغفلة في أذيالها.

*** اختلاف المذاهب:**

كره الشارع التفرق في الآراء، وندب الأمة إلى الوفاق بقدر ما يمكنها، ولكنه يعلم أن تماسكهم وسيرهم في جميع الأحكام على مذهب واحد غير ميسر لهم، فأذن لهم بعد بذلهم الوسع في اتفاق الرأي، أن يأخذ كل طائفة بما استقرت عليه أفهامهم، ولا يضرهم متى تمكنوا في صناعة تقرير الأحكام،

واستوفوا شروطها، أن لا يصيبوا وجه الحق في الواقع، قال ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ، فله أجر».

وأطلق الشارع للعقود عنانها في الاجتهاد؛ ليفتح لها المجال في النظر، ويربيها على مبدأ الاستقلال بالرأي، حتى لا يستولي عليها التقليد من جميع جهاتها، فيتخللها الجمود، ويصبح الفرق بينها وبين العقول المتصرفة كالفرق بين الماء الراكد في حمأ، والماء المنهمر على الصفا لا يمازجه كدر.

ومن شعر بهذه الحكمة، لا يمكنه الغضّ من جانب علماء الإسلام؛ حيث أفضى بهم الاجتهاد إلى الاختلاف، بل هذا مما يجر إلى الاعتراف بمزيتهم، ويبرهن على أنهم نشؤوا على مبدأ البحث واستقلال الفكر، ولو أنهم كانوا بعقول خامدة، وإرادة ميتة، لاتبعوا ما يفتي به أول فقيه منهم، وتسلّموه بتقليد.

لا محيص للمجتهدين من الخلاف لوجوه متعددة:

منها: أن غالب الدلائل أقوال نزلت بلسان العرب، وطرق دلالة الألفاظ على المعاني مما يجري فيه الخلاف بين الناظرين في علم العربية، وجريان الخلاف في دلالة مفردات الألفاظ ومركباتها يوجب الاختلاف في الأحكام المأخوذة منها.

ومنها: أن غالب الأحاديث يرويها الآحاد من الصحابة والتابعين، وقد يبلغ الحديث مجتهداً، ويصح عنده، فيبني عليه مذهبه، ولا يصل إلى مجتهد آخر، أو لا يثبت عنده، فيؤديه النظر إلى خلاف ما يتضمنه الحديث.

ومنها: أن بعض الأحكام تركب على علل لا يصرح بها الشارع، ولا يومئ إليها، ويكلها إلى اجتهادات العقول، فتذهب في الفحص عنها، والتنقيب

من ورائها إلى أن يستقر رأي بعضهم على علة، ويتعين عنده غير علة أخرى، وإذا اختلفت العلل، اختلف ما يسند إليها من الأحكام.

ولا ننسى أن فروعاً كثيرة إنما انجرّ إليها الخلاف من تباين العرف، أو عدم اتحاد المصالح؛ لتبدل العصور، أو تباعد المواطن، ومثل هذا لا ينبغي إدراجه في مسائل الخلاف الحقيقي كما أومأنا إليه فيما سلف.

ولو أن أهل الإسلام استمروا على تأليف الجمعيات العلمية؛ لتحرير أحكام الحوادث، واستخلاص الحقيقة من الآراء المتلاقية، لالتأمت عدة خلافات حقيقية، وسقطت أقوال كثيرة من حساب مسائل الخلاف. وقد كان للسلف اهتمام بجمع العلماء في المسائل المشكلة، فقد نقل الحافظ ابن عبد البر عن المسيب بن رافع: أنه جاء الشيء من القضاء ليس في الكتاب ولا في السنّة، رفع إلى الأمراء، فجمعوا له أهل العلم، فما اجتمع عليه رأيهم، فهو الحق.

وروي عن علي بن أبي طالب، قال: قلت: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولا سنّة، قال: «اجمعوا له العالمين». وهذا الحديث قدح الحافظ ابن عبد البر في سنده، ولكنه يدل على أن تأليف الجمعيات لتحرير المسائل العلمية مما شعر بفائدته علماء الإسلام في القديم.

*** انتشار المذاهب:**

أنبتت العصور الأولى طوائف من المجتهدين، ولم يبق من مذاهبهم التي هي محل للتقليد سوى مذاهب كان لأئمتها أصحاب يتلقونها منهم، فأوسعوها بالتفريع، وحفظوها بالتدوين؛ كمذاهب أبي حنيفة، ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم.

انتشرت هذه المذاهب في الأقطار الإسلامية، وتوزع الناس أتباعها، وكانت كل طائفة ـ مع اعتقاد أن مذهبها أرجح وزناً ـ تنظر إلى مذهب غيرها باحترام، ومما يشهد لهذا: أن أبا جعفر المنصور لما حج دعا الإمام مالكاً، ثم قال له: إني قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها، يعني: «الموطأ»، فننسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، لا يتعدوها إلى غيرها، فقال له مالك: يا أمير المؤمنين! لا تفعل؛ فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، وإن ردّهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار كل بلد لأنفسهم.

والسبب في اختصاص كل قطر بمذهب، أو غلبته فيه، يرجع لأمرين:

أحدهما: تمسك الدولة به في سياستها؛ فإن الناس مولعة بمحاكاة رجال دولتها، ويزاد على هذا: أن غالب الوظائف والمناصب إنما ينالها من ينتحل المذهب الذي تتصرف به الدولة.

ثانيهما: ما يتفق في القطر من كثرة علماء ذلك المذهب وقلتهم؛ كالمذهب المالكي؛ فإنه أخذ به أهل الأندلس والمغرب؛ لأن علماءهم كانوا يرحلون إلى الحجاز، وإمامه يومئذ مالك بن أنس، فيأخذون عنه، ثم يعودون وقد امتلأت حقائبهم من مذهبه، ثم تعلق به أمراء المغرب في سياستهم، فكان ذلك من أسباب استمرارهم على تقليده، مثلما انتشر مذهب الحنفية في بعض الممالك بكثرة ما انحاز إليها من فقهائه، واستدام فيها حيث ربطت به الدولة سياستها.

والعاميّ يتمسك بالمذهب؛ لأنه وجد آباءه أو أهل بلدته يتبعونه، حتى إذا فارق الرجل مذهب عشيرته إلى مذهب آخر، كان مسؤولاً عن وجه هذا التبديل، قال بعضهم لأبي ذر أحمد الهروي: من أين تمذهبت بمذهب مالك، مع أنك هـروي؟ فقال: قدمت بغداد، وصحبت القاضي أبا بكر الباقلاني، فتمذهبت بمذهبه.

لم تكن العامة في الصدر الأول تلتزم اتباع المجتهد في سائر مذهبه، بل كان الواحد منهم يستفتي العالم في نازلة، فإذا عرضت له مسألة ثانية، ولقي عالماً آخر، عرضها عليه، واتبعه فيها كما اتبع العالم قبله في فتواه الأولى، ولكن القضية التي يأخـذ فيها بقول إمام لا يتحول فيها إلى قـول إمام آخر بغير وجه يرجحه؛ فإن انسـلاله عن الفتوى الأولى، بعد أن اتثق بها شريعة، ورجوعه إلى غيرها بدون أن يترجح عنده دليله، أو تدعوه إليه ضرورة، هو في معنى الاسترسال مع الهوى، والعمل بما يلائم استحسان الطبيعة.

ولم يجوزوا للمقلد أن يتخيـر من كل مذهـب ما هو الأهـون عليه، والأوفق برغبته؛ لأنه من قبيل التلاعب واتباع الهوى، وربما اتخذه أصحاب النوايا السـيئة وسـيلة إلى الخروج عن عهدة التكليف، حكى البيهقي عن إسماعيل القاضي، قال: دخلت على المعتضد، فرفع إليّ كتاباً نظرت فيه، وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء، فقلت: مصنفُ هذا زنديق؛ فإن من أباح النبيذ لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء، وما من عالم إلاّ وله زلة، ومن جمع زلل العلماء، ثم أخذ به، ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب.

*** طبقات الفقهاء:**

يترتب أصحاب المدارك في الفقه إلى ثلاث طبقات:

الأولى: طبقة المجتهدين بإطلاق، وهم الذين يؤسسون قواعد الأصول، ثم يستخرجون أحكام الوقائع على طبقها؛ مثل: الأئمة الأربعة.

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب، وهم القادرون على أخذ الأحكام من القواعد والأصول التي قررها أستاذهم؛ مثل: ابن القاسم في المالكية، وأبي يوسف في الحنفية، والمزني في الشافعية.

الثالثة: طبقة أصحاب الترجيح، وهم الذين يفضلون بعض الروايات أو الأقوال على بعض، بمثل قولهم: هذا أرفق للناس، وهذا أعلق بالمصلحة، ومن هؤلاء: أبو عبدالله بن عرفة في المالكية، وأبو حسن القدودي في الحنفية.

وهاهنا طبقة رابعة تحفظ ما حرّره أصحاب المدارك، وتعلمه الناس من غير تصرف فيه، ومن هؤلاء من يأخذ مع بعض الأقوال مداركها، وبعضهم يحفظها نصوصاً مجردة، وفي هذه الطائفة يقول منذر بن سعيد البلوطي:

عذيري من قوم يقولون كلّما ... طلبت دليلاً: هكذا قال مالك

فإن عدت قالوا: هكذا قال أشهب ... وقد كان لا تخفى عليه المسالك

تجد في أهل هذه الطبقة من له اطلاع واسع في الحديث، والتفسير، والقواعد، إلا أنهم لا يفرغون عنايتهم في البحث عن الرابطة بينها وبين الفروع، إلى أن يمكنهم الارتقاء عند استحضار الفروع إلى أصولها، والنزول من ذكر الأصول إلى فروعها؛ بحيث تتواصل الفروع والأصول، وتتعانق بهيئة علم واحد.

يتفاضل الفقهاء أيضاً بمقدار حذقهم ومهارتهم في صناعة تطبيق الأحكام

على النوازل في الخارج؛ فقد يكون الرجل قائماً بالأحكام، وتنشر بين يديه النازلة، ويتعذر عليه تمييز الحكم الذي ينطبق عليها من جميع جهاتها.

وتنزيل الحكم على قدر الواقعة المعينة هو المسمّى عندهم بعلم القضاء، قال الإمام مالك في «المدونة»: ليس علم القضاء كغيره من العلم، ولم يكن بهذا البلد أحد أعلم بالقضاء من أبي بكر بن عبد الرحمن، وكان قد أخذ شيئاً من علم القضاء من أبان بن عثمان، وأخذ ذلك أبان عن أبيه عثمان، وكان أبو بكر هذا قاضياً لعمر بن عبد العزيز ﷺ.

وصف ابن خلدون العلماء بنقيصة الجهل بمناهج السياسة، وادعى أن هذه النقيصة جرّها إليهم وصف العلم بطبيعته، فقال: إن عمارة أفكارهم بالقواعد، وتعودهم بالقياس الفقهي، يقتضي بطبيعة قصور أمدهم، وبعدهم عن الإصابة لوجه السياسة.

والذي نختاره في وجه قصورهم عن مآخذ السياسة، وعدم تمكنهم من منازعها: إنما هو حصر وجهتهم في حفظ العلوم، وقلة الالتفات بها إلى أحوال العمران، أما من أضافوا إلى ما عندهم من العلم بأوضاع الشريعة النظرَ في الشؤون العامة، والكشف عن أسرار الحوادث، وما يعقبها في الخارج، فإنهم يحرزون السباق في نظام الدولة، والمحافظة على مصالح الأمة، كما يرشدنا إليه كمال خبرة المجتهدين والخلفاء الراشدين بمناهج السياسة، وحاجات الأمة، مع أنهم أغزر علماً ممن سمّاهم ابن خلدون بالعلماء.

كان علماء الشريعة يفحصون عن أحوال الأمة، ويستطلعون على مجاري أعمالها؛ ليفرغوا عليها من الأحكام ما ينطبق عليها، ثم اتفق لبعض حملة

الفقه أن قطعوا بحثهم عن الشؤون العامة، وألفوا مساكنهم، فإذا قصدهم أحد بمسألة، أعلموه بما يروونه عن سلفهم في حقها، وربما تكون فتوى القدماء مبنية على سبب استنتجوه من مطالعة الحالة الجارية بين الناس، وهذا السبب قد ينقرض، فيتعين استئناف النظر في الفتوى، والالتفات إلى ما بنيت عليه في الواقع.

وقد جرت على كثير من الفقهاء الذي يجهرون بشيء من نتائج عقولهم محن واضطهادات، فكانت أحد الأسباب التي رمت الأفكار بالجمود، وجعلتها تدور على محور المنقول؛ مثلما وقع لأبي الوليد الباجي، وابن حزم.

أحرق المعتضد بن عباد لابن حزم كتبه في «إشبيلية»، ومما قاله في هذه الواقعة:

دعـــوني مـــن إحـــراق رَقٍ وكاغـــدٍ
وقولوا بعلمـي كـي يـرى النـاس مـن يـدري

فـإن تحرقـوا القرطـاس لـم تحرقـوا الـذي
تـضمنه القرطـاس بـل هـو فـي صـدري

يـسير معـي حيـث اسـتقلت ركـائبي
وينـزل إن أنـزل ويـدفن فـي قبـري

وقد يتفق للفقيه دولـة أمير عالم، أو وزير لا تشـتبه عليه الحقائـق، فيستوقف عنه الفئة المتهافتة في قطع سبيله، مثلما جرى للشيخ بقي بن مخلد؛ فإنه دخل الأندلس بمصنف ابن أبي شيبة، وأقرأه، فأنكر عليه جماعة بثه؛ لما فيه من مسائل الخلاف، وقام عليه جماعة من العامة، ومنعوه عن إقرائه، فاستحضره الأمير محمد، وتصفح الكتاب جزءاً جزءاً، حتى أتى على آخره،

ثم قال لخازن كتبه: هذا كتاب لا تستغني خزانتنا عنه، فانظر لنا في نسخة منه، وقال للشيخ: انشر علمك، وارو ما عندك، ونهاهم أن يتعرضوا له.

وكان للشيخ أبي الوليد الباجي علقة بالسلطان، فلامه بعض الفقهاء على هذه المداخلة، فقال لهم: لولا السلطان، لنقلني الذر[1] من الظل إلى الشمس.

تشعر الأمم الراقية بقيم العقول الكبيرة، فإذا تفرست في بعض الناشئين قرائح جيدة، وأنظاراً ترمي إلى غرض بعيد، ربتهم في مهد عنايتها، وساعدتهم بكل ما يقطع المعذرة في متاركة مداركهم، وإيقافها عند نهاية، وقد تضافرت صحف التاريخ على أن صاحب العقل الراجح لا يملأ يده مما يؤمل، أو يشرب من صفو حياته بكأس راوية، إلا بين رجال استقامت موازينهم، وخلصت هممهم، فبقسطاسهم المستقيم يدركون غاية وزنه، وبخلوص هممهم يخجلون من أن يعترضوا سعيه بعقبات شاخصة.

ومن الجليّ لدى كل متبصر: أن لرقي الشعب الذي يعيش فيه الرجل المفكر، وصفاء فطرتهم، تأثيراً شديداً في نماء أفكاره، واتساع مجالها؛ فإن الأمة إذا توجهت إلى ذي فكرة نافذة، ومثلت له في ألسنتها ما تحمله أفئدتها من رقة العواطف، انبعث في همته نشاط، ووصل صباحه بمسائه في استدرار قريحته، واعتصار مهجته؛ لتمحيص الحقائق، واستطلاع المخبآت من مكامنها؛ لينمّي سبيل معارفهم، ويزيد في رنة سمعتهم نغمة لذيذة.

فانظروا إلى عمر بن الخطاب ﷺ، يوم سأل النبي ﷺ جمعاً من الصحابة عن الشجرة التي هي مثل المسلم، ووقع في نفس ابنه أنها النخلة، كيف

---

(١) الذرّ: صغار النمل ـ القاموس.

أسف لعدم إسراع ابنه بالجواب قبل أن يصفها النبي ﷺ، فإن عمر أحب أن تظهر ألمعية ابنه وجودةُ قريحته في مجلس ينتظم شمله من رجال عظمت مداركهم، ولطف وجدانهم؛ لتنجذب إليه أفئدتهم ويحرز من استطلاعهم على فضيلته حظوة وعناية، ولو كان ابن عمر في مجمع لا يرتفع فيه شأن الأذكياء، لما أسف والده ذلك الأسف البالغ حين فاته أن يجهر بفكر يلوح إلى فطنة متنبهة.

*** الفقهاء والأمراء:**

إن للقائم بأمر الدولة ثلاث مقامات:

أحدها: تقرير أحكام تتميز بها الحقوق، وترسم للناس نظامات الاجتماع.

ثانيها: القضاء بها عند تحقق موجبها.

ثالثها: تنفيذها عند إباية المقضى عليه.

ولا تتمكن الدولة من الاحتفاظ بهذه المطالب الثلاثة إلا إذا صرفت عنايتها في نشر التعليم؛ لتستخلص رجالاً يقومون بمحكم واجباتها ونظاماتها، وآخرين يجيدون النظر في تطبيقاتها، كما يتعين عليها ـ لتستكمل قوتها التنفيذية ـ: أن تساعد الأمة على ترقية الصنائع، وتسهيل وسائل التجارة والفلاحة، وكل ما يعود على الثروة بالتوسعة، فشرف الدولة يرجع إلى أصلين: معنوي، وهو سعة المعارف، وحسن التدبير، وهذا هو السبب الذي يعرج بالأمة الخاملة إلى مطلع الفخر والسيادة. وحسي، وهو القوة والنظام، وهذا إنما تستمده الدولة من سعادة حال الأمة، وانظروا إلى الأمم الراقية فيما يقصه عليكم التاريخ، فإنها لا تكاد تنهض من مرقدها إلا حيث يقبض على زمام سياستها رجال أولو عقول نافذة، وتدبيرات صائبة، ثم تشاهد

الشوكة، وتنسيق المشروعات المدنية لم يتحققا لهم على وجه كامل، إلا عند تقدم الشعب، وبلوغه إلى أن يكون الشرف سائداً في أفراده.

ويتجلى من هذا: أن الدولة التي لها صبغة إسلامية، إنما يتحقق لها الشرف المعنوي بالرجال الذين يقومون بأحكام الإسلام، ولهم المقدرة الطائلة في صناعة تطبيقها.

كان الأمراء في الصدر الأول يقومون بمعرفة أحكام الشريعة؛ بحيث يكون الأمير نفسه مرجعاً للعامة في الفتاوى وفصل الخصومات، حتى إن ابن عمر وغيره كانوا يقولون للسائل عن الفتيا: اذهب إلى الأمير الذي تقلد أمور الناس، فضعها في عنقه، وهذا ـ كما قال الإمام الغزالي ـ إشارة إلى أن الفتيا في القضاء والأحكام من توابع الولاية والإمارة. ثم عرض للأمراء ما استلفتهم عن القيام بها؛ كاشتغالهم بوقائع الحروب، فصاروا يستعينون على ذلك بالعلماء، فكان الأمير يجلس وحوله بعض العلماء يرجع لهم في القضاء والأحكام، ويأمر أعوانه بتنفيذها.

ولما وجب على صاحب الدولة في الإسلام أن ينظر إلى السياسة بمرآة الشريعة، كانت الرابطة بين الفقهاء والأمراء متحتمة.

والفقهاء في حالهم مع الأمراء على أربعة أصناف:

الصنف الأول: يتباعد عن ساحة الأمراء، ويضمر في نيته التحاشي عن مشاهدة ما ينكر، أو الترفع عن الوقوف بين يدي ذي نخوة وشفوف، ومن هؤلاء من يقول:

إن صحبنا الملوك تاهوا علينا ... واستخفوا كبراً بحق الجليس

فلزمنا البيوت نستخرج العلم ... ونملا به بطون الطروس

الصنف الثاني: يغشى منازلهم، ولا يغض طرفه عما يحدق بهم من المساوي، فيأمر بالقسط، ويصدع بالموعظة، ولو لم يأمن أن تقع حياته في خطر.

نقل الحافظ ابن عبد البر: أن مالكاً ﷺ قيل له: إنك تدخل على السلطان، وهو يظلم ويجور! فقال: يرحمك الله، فأين الكلام في الحق؟.

والصنف الثالث: يتقرب منهم، ولا يناديهم بالإرشاد في كل خلل يرتكبونه، وإنما يتعرض بنصيحته في الزلل الذي يعلم منهم التسامح فيه، والإغضاء عمن يعظهم في حقه.

والصنف الرابع: يتردد على مجالس الأمراء، ويندمج في طباعهم، وربما بلغ به الإغراق في ملايمتهم وابتغاء مرضاتهم إلى تحريف الفتوى عن مواضع الحق، وفي مثل هؤلاء يقول بعض العلماء:

قل للملوك نصيحة ... لا تركنون إلى الفقيه
إن الفقيه إذا أتى ... أبوابكم لا خير فيه

وهذا الصنف مما زاد الوهن في العلاقة بين الأمراء والفقهاء؛ فإن الأمراء الذين يضطهدون الحقوق، قد تعودوا من هذه الفئة التملق في خطابهم، والتنازل بالفتاوى إلى ما يوافق أهواءهم، فإذا نظروا إلى فقيه ينطوي على كبر همة، وتحالف متين مع الحق، حسبوه مناوئاً لهم، غير مسالم لسياستهم.

والأمراء باعتبار حالهم مع العلماء الذي يجاهرونهم بالنصيحة على ثلاثة أصناف:

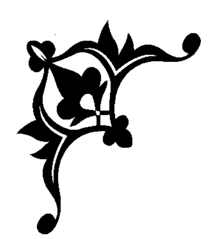
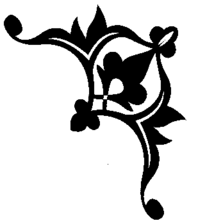
الصنف الأول: تأخذه العزة بالإثم، فتشمخ بمعطسه الكبرياء، ويقابل الداعي إلى الخير بعقوبة المجرمين.

الصنف الثاني: يجد في صدره الحرج من مشافهته بالوعظ، ولا يقلع عما نكب عليه من الباطل، ولكنه يحترم مكان العالم، فلا يسومه بمهانة، ومثل هذا ما حكي صاحب «نفح الطيب»: أن أبا الوليد الباجي لما قدم من المشرق إلى الأندلس، وجد ملوك الطوائف أحزاباً متفرقة، فمشى بينهم في الصلح، وهم يجلُّونه في الظاهر، ويستثقلونه في الباطن، ويستبردون نزعته، حتى خاب فيهم أمله، ولم يقترن سعيه بنجاح.

الصنف الثالث: تأخذه رقة الحاشية، وصفاء الفطرة إلى طاعة الحق، وشكر الداعي.

طلع عز الدين بن عبد السلام إلى السلطان أيوب نجم الدين مرة، وقال له: ما حجتك عند الله إذا قال لك: ألم أبوئ لك ملك مصر، ثم تبيح الخمور؟! فقال: هل جرى هذا؟ فقال: نعم، الحانة الفلانية يباع فيها الخمور وغيرها من المنكرات، وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة، فقال: أنا ما علمته، ثم أمر السلطان بإبطال تلك الحانة.

وأكثر ما تؤثر الموعظة في قلوب الأمراء إذا برزت في صورة التعريض، أو ألقيت في مظهر الأقوال العامة، ومن مثل هذا: أن الشيخ أبا بكر بن سيد الناس قدم على حاضرة تونس، فاستدعاه المنتصر بالله، فلما دخل عليه، أمره أن يقرأ بين يديه آية من القرآن، فقرأ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[آل عمران: ١٥٩]. فاستحسن المنتصر قراءته وقصده، وكان ذلك سبباً في حظوته، ورفعة منزلته عنده.

النسخ في الشريعة الإسلامية(1)



النسخ في اللغة: الإزالة، ويقال نسخت الشمس الظلّ، والنقل والتحويل، ومنه: تناسخ المواريث؛ أي: تحويل الميراث من واحد إلى آخر.

أما النسخ في الشريعة، فهو: بيان انتهاء الحكم الشرعي المقدر في أوهام المكلفين دوامه، ويكون بيان انتهاء الحكم بخطاب.

فالحكم المشروع ابتداء، وإن بيّن انتهاء حكم البراءة الأصلية، لا يسمَّى نسخاً؛ لأن البراءة الأصلية ليست عندهم بحكم شرعي، ولو كان رفعُ حكم البراءة الأصلية نسخاً، لزم أن يكون كل حكم شرعي ناسخاً؛ لأنه رافع لحكم البراءة الأصلية. وإنما أخذنا في حقيقة النسخ إمّا يكون المبيِّن لانتهاء الحكم خطاب من الشارع؛ لنحترز عن رفع الحكم بالدليل العقلي؛ كأن يكون المكلف نائماً، أو مصاباً بجنون؛ فإن حكم الصلاة ـ مثلاً ـ يرتفع عنه، وارتفاعه إنما يكون بدليل عقلي، لا بخطاب شرعي.

ولم نقيد المبيّن لانتهاء الحكم بالتراخي كما ورد في بعض تعريفات النسخ؛ لأن التراخي إنما يذكر على أنه شرط، وقد جرى الخلاف في شرطيته.

---

(1) محاضرة الإمام في قسم التخصص بكلية أصول الدين إحدى كليات الأزهر، ونشرت في مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الخامس من المجلد الرابع عشر، شوال ١٣٥٨هـ.

وسمي رفع الحكم نسخاً؛ لأن الحكم الرافع قد أزال الحكم السابق.

ويظهر من كلام المتقدمين: أن النسخ في عرفهم أهمّ منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون النسخ على تخصيص العام، وتقييد المطلق، كما يطلقونه على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي، ومن شواهد هذا التعميم: قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى:

﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾[الشعراء: ٢٢٤] هو منسوخ بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[الشعراء: ٢٢٧].

وجرى الخلاف في جواز النسخ ووقوعه.

أما الخلاف في جوازه، فيحكي بعض الأصوليين أن بعض اليهود قد أنكروا النسخ، وقالوا بامتناعه عقلاً؛ بدعوى أنه منافٍ للحكمة؛ لأن النهي يعتمد المفسدة الخالصة أو الراجحة، فلو جاز نسخه بعد ذلك، لزم تجويز أن يأمر الله تعالى ويأذن في فعل المفاسد الخالصة أو الراجحة، وذلك محال على الله تعالى.

ثم إن النسخ يتضمن الإذن فيما نهى عنه، أو النهي بما أذن فيه، والفعل إما أن يكون حسناً، أو قبيحاً، فإن كان حسناً، استحال النهي عنه، وإن كان قبيحاً، استحال الإذن فيه، فالنسخ محال عليه تعالى على كلا التقديرين.

وذهب أهل العلم في رفع هذه الشبهة مذهبين:

فالذين ينكرون تعليل الأحكام يقولون: إنها مسندة إلى محض إرادة الله تعالى من غير باعث، فالله تعالى هو الحاكم المطلق الفعّال لما يريد، فيجوز في حقه أن يضع حكماً، ويرفع حكماً، لا لغرض، ولا لباعث، ومن هؤلاء: ابن حزم، إذ قال في كتاب «الأحكام»: «إن الله تعالى أراد أن يحرّم علينا بعض

ما خلق مدة، ثم أراد تعالى أن يحرمه علينا، ولا علّة لشيء من ذلك».

وأما المحققون الذين يقولون: إن أحكام الله تعالى مراعىً فيها مصالح العباد، واللطف بهم، فيجيبون عن هذه الشبهة؛ بأن المصالح تختلف بحسب اختلاف الأوقات، فقد يكون الفعل مفسدة في وقت، ومصلحة في وقت آخر؛ كوجوب وقوف الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار حيث اقتضته قلة المسلمين، ورفع هذا الوجوب حيث استغني عنه بكثرتهم.

وإذا قالوا: إن النسخ من قبيل البداء، وهو مستحيل عليه تعالى، قلنا: بين النسخ والبداء فرق أجلى من الشمس، والفارق هو أن البداء يكون في الأمر بالشيء مع عدم العلم بما تؤول إليه حاله، وهذا هو المحال عليه تعالى، وأما النسخ[1]، فيكون الآمر عند شرعه الحكمَ الأول عالماً بأنه سيرفعه بعد مدة معلومة، وهذا يصح أن يكون من صفاته تعالى.

وأما الخلاف في وقوعه:

فقد قال أبو مسلم الأصفهاني[2] بجوازه عقلاً، وأنكر وقوعه، ونسب أبو بكر الجصّاص في كتاب «الأحكام» إنكار وقوعه في شريعتنا إلى بعض معاصريه، فقال: «وزعم بعض المتأخرين من غير أهل الفقه: أنه لا نسخ في شريعة نبينا محمد ﷺ، وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنما المراد منه نسخ شرائع الأنبياء المتقدمين؛ كالسبت، والصلاة إلى المشرق والمغرب».

---

(١) وقد أخطأ بعض الشيعة إذ جوزوا على الله البداء، وادعوا أن علياً رضي الله عنه كان لا يخبر عن الغيب؛ مخافة أن يبدو لله فيه فيغيره، وزعموا أن محمد بن جعفر قال: ما بدا لله في كل شيء كما بدا له في إسماعيل؛ حيث أمر بذبحه، ثم فداه بذبح عظيم.

(٢) هو محمد بن محمد من شيوخ المعتزلة المتوفى سنة ٣٢٢.

ثم قال الجصّاص: «وكان هذا الرجل ذا حظ عظيم من البلاغـة، وكثير من علم اللغة، غير محظوظ من علم الفقه وأصوله، وكان سـليم الاعتقاد، غير مظنون به غير ظاهر أمره، ولكنه بَعُدَ من التوفيق بإظهار هذه المقالة؛ إذ لم يسبقه إليها أحد، بل عقلت الأمة سلفُها وخلفُها من دين الله وشريعته نسخَ كثير من شرائعه، ونقل إلينا ذلك نقلاً لا يرتابون فيه، ولا يجيزون فيه التأويل».

ثم قال: «فارتكـب هذا الرجل في الآي المنسـوخة والناسـخة وفي أحكامها أموراً خرج بها عن أقاويل الأمة، مع تعسف المعاني واستكراهها، وما أدري ما الذي ألجأه إلى ذلك، وأكثر ظني فيه أنه إنما أتي من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك، واستعمال رأيه فيه من غير معرفة منه بما قال السلف فيه، ونقلته الأمة، والله يغفر لنا وله»[1].

وذهب جمهور أهل العلم ومحققوهم إلى أن النسخ واقع في الشريعة.

وشبهة المنكرين لوقوع النسخ: أن اللفظ الدال على الحكم الأول إما أن يدل على الدوام، فإذا جاء الناسخ، كان متناقضاً، وإما أن لا يدل على الدوام، فيكون مطلقاً، ويكفي للعمل به مرة واحدة، وينقضي بذاته، فلا يحتاج إلى النسخ.

والجواب عن هذه الشبهة: أنه تعالى يأمرنا بالشيء، ولا ينص على دوام، ولا على عدم الدوام، وإنما يأتي الأمر بصيغة يفهم منها تكرار العمل، فنمتثل مقدّرين استمراره، فإذا جاء الناسخ، نعلم أنه تعالى أمرنا بالأمر، وهو يريد العمل به إلى هذا الوقت المعين في علمه، وهذا الوقت لا يلزم

(١) تفسير آية: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾[البقرة: ١٠٦].

أن يكون معلوماً لنا؛ إذ لا يترتب على هذا العلم فائدة.

ولما استدل الجمهور على النسخ بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[البقرة: ١٠٦] قال المنكرون للنسخ: إن الآية المراد منها: المعجزة؛ بدليل قوله تعالى بعد: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة: ١٠٦]؛ فإن وصف القدرة إنما يناسب الإتيان بخير من الآية المتلوة، والإتيان بمثلها.

ورد هذا؛ بأن الصحابة رضي الله عنهم وهم أعرف الناس بفهم القرآن، كانوا يفهمون الآية على نسخ الآيات المتلوة في القرآن، ففي «صحيح البخاري» عن ابن عباس، قال: قال عمر رضي الله عنه: أقرؤنا أُبيّ، وأقضانا علي، وإنا لندع من قول أبيّ، وذاك أن أبيّاً يقول: لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله[1] ﷺ، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾، يريد: أن أبيّاً ربما قرأ ما نسخت تلاوته؛ لكونه لم يبلغه النسخ.

وقال المنكرون للنسخ أيضاً: نسلم أن قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ مراد منه: نسخ الآية المتلوة، لا المعجزة، ولكن الآية وردت شرطية، والقضية الشرطية لا تستلزم الوقوع.

ويجاب عن هذا: بأن الآية ـ وإن كانت شرطية ـ قد وقعت في سياق الامتنان، والشرطية إذا وقعت في سياق الامتنان من الله تعالى، دلّت على وقوع فعل الشرط وجزائه.

وقد عمد منكرو النسخ لآيات وأحاديث متعددة ظاهرة في النسخ،

---

(١) يريد: أن ما سمعه من رسول الله ﷺ قد علمه من طريق قطعي، وأما ما يخبره به غيره عنه، فلا يقبله، ويترك ما سمعه، إلا إذا بلغ مبلغ القطع.

فتأولوها على وجوه يريدون بها الجمع بين ما قيل فيه: إنه من قبيل الناسخ والمنسوخ.

وربما تعسف هؤلاء في التأويل، وأتوا بما لا يقع لدى العارف بحكمة التشريع وبلاغة القرآن موقع القبول.

كما أن بعض القائلين بالنسخ قد يتسرعون إلى تخريج آيات وأحاديث على باب النسخ، ويكون وجه إبقائها في الآيات المحكمة قريباً، وقد أسقط أبو بكر بن العربي كثيراً مما عد في الناسخ والمنسوخ بطريقة الجمع بينهما على وجه مقبول. «والنسخ الواقع في الأحاديث الذي أجمعت عليه الأمة لا يبلغ عشرة أحاديث البتة، بل ولا شطرها»[1].

ولا يكفي في تخريج كلام الشارع على النسخ مجرد التنافي بين ظاهري النصين، بل لا بد من قيام شاهد على النسخ، وأقوى شواهده: نص الشارع على ذلك؛ كما قال ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها»، وقوله: «كنت نهيتكم عن ادخار لحم الأضاحي، فادخروها»، وقوله: «كنت نهيتكم عن الانتباذ، فانتبذوا».

والنسخ يقع في الشريعة لِحِكَم:

منها: اختلاف المصلحة باختلاف الزمان؛ كنسخ وجوب وقوف المسلم للعشرة من العدو للقتال بوجوب وقوفه للاثنين منهم.

ومنها: أخذ الناس إلى بعض الأحكام على وجه التدريج؛ حتى يسهل عليهم الامتثال؛ كما وقع تحريم الخمر، وتحريم الكلام في الصلاة بعد أن

---

(١) «أعلام الموقعين» (ج٣ ص٤٥٨).

كان مباحاً.

ووقع في شريعة موسى ـ عليه السلام ـ نسخ الأخف بما هو أثقل منه؛ عقوبة على بعض المعاصي، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾[النساء: ١٦٠ ـ ١٦١]، ولا نعلم مثالاً لهذا في شريعتنا.

المعروف أن النسخ ثلاثة أقسام:

أولها: ما نسخ حكمه وتلاوته، ويسوقون في أمثلته: نسخ تحريم عشر رضعات بتحريم خمس رضعات، المشار إليه في حديث مسلم عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ، قالت: «كان فيما نزل من القرآن عشر: رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات[1]، وتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن» أي: يقرؤها من لم يبلغه نسخها.

ثانيها: ما نسخ حكمه، وبقي لفظه؛ كآية: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾[الأنفال: ٦٥]؛ إذ نسخ حكمها بقوله تعالى: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[الأنفال: ٦٦].

ثالثها: ما نسخ لفظه، وبقي حكمه، ومثاله: نسخ آية رجم الزاني المحصن مع بقاء الحكم، وشاهدهم على هذا: ما رواه ابن عباس رضي الله عنه، قال: قال عمر بن الخطاب وهو جالس على منبر رسول الله ﷺ: «إن الله قد

(١) النسخ في الواقع متوجه إلى قصر التحريم على العشر الرضعات، وجعلها أدنى ما يقع به التحريم، وإلا، عشر رضعات لم ينسخ، لأن تحريم الخمس الرضعات يقتضي تحريم العشر الرضعات بالأولى.

بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه آية الرجم، قرأناها، ورويناها، ونقلناها، فرجم رسولُ الله ﷺ، ورجمنا بعده».

هذه رواية مسلم في «صحيحه»، وروى مالك في «موطئه»، قال: «قدم عمر بن الخطاب المدينة، فخطب الناس، ثم قال: إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم بقول قائل: لا نجد حدّين في كتاب الله، فقد رجم رسولُ الله ﷺ، ورجمتُ، والذي نفسي بيده! لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله[1] تعالى، لكتبتها: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، فإنا قد قرأناها».

خشي عمر رضي الله عنه أن ينكر عليه كتابة آية الرجم في المصحف قوم، ويقولوا: قد زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله، وهؤلاء الذين خشي عمر إنكارهم إما أناس يخالفونه في أن آية الرجم هذه نزلت في القرآن، وإما أناس يقولون إن هذه الآية غير مجمع عليها، وغير منقولة بالتواتر ولا يكتب في المصحف إلا ما نقل بالتواتر على أنه قرآن، وإما أناس يقرون بأنها نزلت قرآناً، ولكنهم يرون أنها نسخت تلاوتها، وبقي حكمها، فلا يجوز إثباتها في المصحف.

والظاهر من كلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أنه يرى أن آية الرجم لم تنسخ تلاوتها؛ إذ لو كان يعلم أنها نسخت تلاوة، لما خطر له أن يكتبها في المصحف، وكان المانع له من كتابتها نسخ تلاوتها، لا الخوف من قول الناس: زاد عمر في كتاب الله.

وقد يقال: إن عمر كان عالماً بنسخها، ولم يرد كتابتها في المصحف

(١) في «سنن أبي داود» «لولا أني أكره أن أزيد في كتاب الله، لكتبته في المصحف».

داخلة بعض سوره، متصلة ببعض آياته، بل أراد بقوله: «لكتبتها»: كتابتها في حواشي المصاحف، مع بيان أنها نسخت، حتى يطلع عليها كل من يقرأ المصحف، والذي منعه من كتابتها في المصحف على هذا الوجه؛ مخافة أن ينكر الناس عليه ذلك، ويسموه: زيادة في القرآن.

وجاء في رواية أبي داود في «سننه»: «ولولا أني أكره أن أزيد في كتاب الله، لكتبته»، فجعل علة عدم الكتابة كراهته لأن يزيد في كتاب الله؛ أي: إنه كره أن يكتب آية الرجم، ولو في حاشية المصحف؛ لأنها زائدة على القرآن، وقد أمروا بتجريد القرآن عن كل ما ليس بقرآن يتلى؛ حذراً من أن يتجه الناس - ولو بعد حين - إلى اعتقاد أنه من القرآن المتعبد بتلاوته.

وليس فيما روي عن عمر بن الخطاب تصريح بأن ما نزل من الرجم قد نسخ، وإنما فهم النسخ من تسميتها آية، وقوله: قرأناها، مع عدم وجودها مكتوبة بين دفتي المصحف، ومن المحتمل أن يكون ما نزل في الرجم، لم ينزل على أنه قرآن يتعبد بتلاوته، ويأخذ مكاناً في المصحف، وإنما نزل بوحي؛ ليحفظ، ويعمل به.

قال ابن حزم في كتاب «الأحكام»: «ونحن لا نقطع أنها كانت قرآناً يتلى في الصلوات، ولكن نقول: إنها كانت وحياً أوحاه الله تعالى إلى نبيه ﷺ مع ما أوحي إليه من القرآن، فقرئ المتلو مثبوتاً في المصاحف والصلوات، وقرئ سائر الوحي منقولاً محفوظاً معمولاً به كسائر كلامه الذي هو وحي فقط».

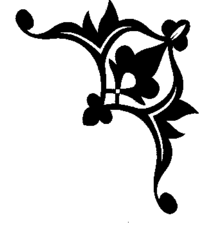
وكان تسميتها آية على هذا الوجه مبنية على تفسير الآية بما نزل بوحي مطلقاً، ولا يختص بما نزل على أنه قرآن يتهجد به، ويتلى في الصلوات،

وأما قوله: «قرأناها»، فغير صريح أيضاً في أنها قرآن؛ إذ القراءة تكون لغير القرآن. ومما يدل على أن آية الرجم كانت تعد من قبيل الأحاديث، لا أنها قرآن: ما رواه الطبراني عن العجماء، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الشيخ والشيخة إذا زنيا، فارجموهما البتة بما قضياه من اللذة». ورجاله رجال الصحيح[1].

❐ ❐ ❐

(١) «مجمع الزوائد» (ج٦ ص٢٦٥).





صحيح البخاري
وأثره في حفظ الشريعة[1]

أنزل الله تعالى القرآن المجيد بدين قيم، وشريعة محكمة، وأمر رسوله الكريم ـ صلوات الله عليه ـ أن يبين للناس ما لم تصل إليه أذهانهم من معانيه السامية؛ فقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل: ٤٤]، ثم أمر الله تعالى بطاعة الرسول فيما يأمر به، أو ينهى عنه، وإن لم يرد أمره أو نهيه في صورة أنه بيان للقرآن، فقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر: ٧].

فدلّت الآيتان على أنّا مأمورون باتباع بيان الرسول للقرآن الكريم، واتباع ما يقرره من الأحكام، وإن لم يبد لنا وجه رجوعها إلى نص خاص من نصوص القرآن.

فمطلع الدين القيم، والشريعة السمحة: كتاب الله، وسنة رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وإكمال الدين الممتن به في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[المائدة: ٣] إنما تحقق بنزول القرآن، وبما

---

(١) محاضرة الإمام في حفلة ذكرى الإمام البخاري التي أقامها نخبة من أبناء تركستان بالقاهرة. مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الثالث من المجلد الثامن عشر، رمضان ١٣٦٤.

فصّله الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ في أحاديثه من أحكام وآداب.

وقد تكفل الله تعالى بحفظ الذكر في قوله العزيز: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[الحجر: ٩]، ومن الجليّ أن الحكمة في حفظه إنما هي حفظ أصول الشريعة التي أراد الله تعالى أن تكون الشريعة العامة الخالدة، ومقتضى هذه الحكمة: أن يحفظ الله القرآن، ويحفظ السنّة التي تبين معاني بعض آياته، أو تقرر أحكاماً وأصولاً متممة للشريعة التي جاء لإقامتها.

ومن هنا عني الصحابة والتابعون ﷺ بحفظ السنة رواية وكتابة، ومنذ عهد عمر بن عبد العزيز ﷺ أقبل العلماء على جمع الأحاديث، وإخراجها في مؤلفات اختلفت أنظارهم في أساليبها، ولكنهم لم يقصدوا فيها إلى كتاب «الموطأ»، وقصد في تأليفه جمع أحاديث صحيحة مرفوعة إلى رسول الله ﷺ، وأضاف إليها كثيراً من الأحاديث المرسلة أو المنقطعة، وكثيراً من إفراد الأحاديث الصحيحة عن غيرها، حتى جاء الإمام مالك ﷺ، وألّف أقوال الصحابة والتابعين وفتاواهم، وقد تتبع بعض أئمة الحديث تلك الأحاديث المرسلة أو المنقطعة، فوجدوها موصولة في روايات أخرى إلا أربعة أحاديث، ولم يترددوا في أن يقولوا: إن أول من ألف في الصحيح: مالك بن أنس، حتى قال الإمام الشافعي ﷺ: ما على ظهر الأرض كتاب بعد كتاب الله أصح من كتاب مالك.

ثم جاء الإمام البخاري ﷺ، فألف كتابه «الجامع الصحيح»، فكانت أحاديثه المرفوعة المتصلة الإسناد إلى النبي ﷺ أكثر من أحاديث «الموطأ»، وما أودعه فيه من الأحاديث المرسلة أو المنقطعة، أو آثار الصحابة والتابعين أقلّ مما في كتاب «الموطأ».

*** كيف تيسّر للإمام البخاري أن يؤلف هذا الجامع الصحيح :**

نشأ الإمام البخاري في عهد كان المقام الأسمى فيه لمن يتفقه في الدين، وكانت أمصار الإسلام طافحة بأئمة الحديث وحفّاظه، فأقبل على رواية الحديث، وتلقى عن أئمة خراسان، ثم رحل إلى العراق والحجاز والشام ومصر، فلقي أئمتها وحفاظها، ولم يدخر جهداً في استقصاء ما عندهم من العلم، حتى تجمع له من الأحاديث ما لم يتجمع لغيره، وساعده على ذلك : سلامة الفطرة، وقوة الحافظة، وذكروا أنه روى عن أكثر من ألف شيخ، من بينهم : الإمام الحافظ علي بن المديني الذي قال فيه البخاري : «ما استصغرت نفسي إلا بين يدي علي بن المديني» .

فلقاء البخاري في رحلاته بعدد كبير من حفاظ الحديث، مع صفاء ألمعيته، وقوة حافظته رفعه في علم الحديث والفقه إلى أن قال الإمام أحمد من شيوخه : ما أخرجت خراسان مثل محمد بن إسماعيل البخاري فقيه الأمة .

*** سبب تأليفه :**

قال البخاري : كنت عند إسحاق بن راهويه، فقال : لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح رسول الله ﷺ، فوقع ذلك في قلبي، فأخذت في جمع «الجامع الصحيح»، وابتدأ جمعه في المسجد الحرام، يدل لهذا قوله فيما روي عنه : صنفت كتابي «الجامع الصحيح» في المسجد الحرام، وما أدخلت فيه حديثاً حتى استخرت الله تعالى، وصليت ركعتين، وتيقنت صحته .

*** حسن أسلوب «الجامع الصحيح»، ووجه تكراره للأحاديث :**

اختلفت أساليب المصنفين في الحديث، فمنهم من رتبوا الأحاديث بالنظر إلى رواتها، وهي المسماة بالمسانيد؛ كما فعل الإمام أحمد بن حنبل

ومَن بعده، ومنهم من يرتبها على حسب الأماكن التي هي دليل عليها، فيضعون لكل حديث باباً يختص به؛ كباب الصلاة، والزكاة، كما فعل مالك في «الموطأ»، وانتهى الأمر إلى زمن البخاري، فسلك هذه الطريقة، ولكن كثرت الأحاديث المودعة في كتابه، فكان أكثر أبواباً من كتاب «الموطأ».

قال ابن خلدون: وجاء محمد بن إسماعيل البخاري إمام المحدثين في عصره، فخرج أحاديث السنّة على أبوابها في مسنده الصحيح بجميع الطرق التي للحجازيين والعراقيين والشاميين، واعتمد منها ما أجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه، وكرر الأحاديث، يسوقها في كل باب بمعنى ذلك الباب الذي تضمنه الحديث، فتكررت لذلك أحاديثه.

قالوا: لمسلم فضل، قلت البخاري أعلى
قالوا: المكرر فيه، قلت المكرر أحلى

*** جمعه بين الرواية والتفقه في الحديث:**

لم يقتصر البخاري على رواية الحديث كما يفعل كثير من المؤلفين في الحديث، بل جعل من مقاصد «جامعه»: التفقه في أحاديثه، والنزوع إلى استنباط الأحكام والآداب، كما يشير إلى ذلك بالتراجم التي يضعها في صدور الأبواب، وهذا القصد قد سبقه إليه الإمام مالك في «موطئه»، ولكن البخاري قطع فيه مراحل بعيدة على حسب كثرة ما جاء في «جامعه» من الأحاديث.

*** استحسان شيوخه وغيرهم له عند عرضه عليهم:**

لما صنف البخاري هذا الجامع، عرضه على علي بن المديني، وأحمد ابن حنبل، ويحيى بن معين، وغيرهم، فاستحسنوه، وشهدوا له بالصحة إلا

أربعة أحاديث، قال العقيلي: والحق فيه مع البخاري فهي صحيحة. واستحسان شيوخ المؤلف للكتاب، وشهادتهم له بالصحة، وسيلة كبرى لرواج الكتاب، وتنافس الناس في الإقبال عليه.

*** تضافر العلماء من بعد على صحته، وترجيحه على غيره من كتب الحديث:**

قال المحدثون: صحيحا البخاري ومسلم أصحّ الكتب بعد كتاب الله، وقالوا: إن كتاب البخاري أصح من كتاب مسلم، وما ينفرد به البخاري أصح مما ينفرد به مسلم.

وقال الأصوليون: إذا تعارض حديثان، أحدهما في صحيح البخاري، والآخر في غيره من كتب الحديث، رجّح الحديث المروي في صحيح البخاري.

ومما ساعد البخاري على تحري الصحة في جامعه: أنه أخذ عن علي ابن المديني، وقد أجمعوا على أنه أعلم أقرانه بعلل الحديث، وأخذ عن محمد بن يحيى الذهلي، وكان أعلم أهل عصره بعلل الحديث.

وقال ابن الصلاح: «وقد أجمعت الأمة على تلقي هذا الكتاب بالتسليم والقبول لصحة جميع ما فيه».

وقال بعض أهل العلم: من حلف على صحة جميع ما في البخاري، كان باراً في يمينه.

*** إقبال الناس على روايته ودراسته:**

امتياز «الجامع الصحيح» بالصحة والرجحان على غيره، جعل الناس يقبلون على روايته بلهف، فقد ذكر الفربري الذي هو أحد رواة الجامع عن البخاري: أن الجامع سمعه من البخاري تسعون ألفاً، وإذا رأينا أكثر الروايات للجامع الصحيح تنتهي إلى أبي عبدالله محمد بن يوسف الفريري عن البخاري،

فلأن الفربري سمع «الجامع الصحيح» من البخاري مرتين: مرة بفربر ومرة ببخارى، وتعد روايته أضبط الروايات.

ولثقة الناس بصحته، وعظم ما يقتبسونه من فوائده، ترى رجالاً يقرؤونه المرة بعد المرة في غير سآمة، فهذا غالب بن عطية الغرناطي يقول: كررت البخاري سبع مئة مرة. وذلك محدث اليمن سليمان بن إبراهيم العلوي يتحدثون عنه أنه أتى على البخاري نحو من مئتي مرة، قراءة وإقراء.

وأصحّ نسخة للجامع الصحيح اعتمد عليها المغاربة: نسخة برواية أبي عمران موسى بن سعادة، سمعها على أبي علي الصدفي نحو ستين مرة، وأبو علي الصدفي روى «الجامع الصحيح» عن أبي الوليد الباجي، والباجي رواه من أبي ذر ﷺ.

*** إقبال الناس عليه بالشرح والتعليق:**

ولبلوغ «الجامع الصحيح» في الصحة الغاية، أقبل العلماء على اختلاف مذاهبهم على شرحه، والتعليق على المواضع المشكلة منه؛ كابن بطّال، وابن المهلب، وابن التين، والكرماني، وابن حجر، والليثي، والقسطلاني، والشيخ زكريا، وغيرهم.

ولم يستوف أكثر هؤلاء المصنفين ما يستحقه الكتاب من الشرح؛ إذ يحتاج شارحه ـ كما قال ابن خلدون ـ إلى معرفة الفرق المتعددة ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق، ومعرفة أحوالهم، واختلاف الناس فيهم، ولذلك يحتاج إلى إمعان النظر في التفقه في تراجمه؛ لأنه يترجم الترجمة، ويورد فيها الحديث بسند أو طريق، ثم يترجم أخرى، ويورد فيها ذلك الحديث بعينه؛ لما تضمنه من المعنى الذي ترجم به الباب، إلى أن يتكرر

الحديث في أبواب كثيرة بحسب معانيه واختلافها، ثم قال: «ومن شرحه، ولم يستوف هذا فيه، فلم يوف حق الشرح؛ كابن بطال، وابن المهلب، وابن التين، ونحوهم، ولقد سمعت كثيراً من شيوخنا يقولون: شرح كتاب البخاري دين على الأمة، يعنون: أن أحداً من علماء الأمة لم يعرف ما يجب له من الشرح بهذا الاعتبار».

وقال بعضهم: «لعل ذلك الدين قُضي بشرحي ابن حجر العسقلاني، والعيني».

وأشار الشوكاني إلى أن في شرح ابن حجر المسمّى «فتح الباري» كفاية، فأجاب حين طلبوا منه وضع شرح للبخاري بقوله: «لا هجرة بعد الفتح».

*** أثره في تثبيت دعائم الإسلام:**

للجامع الصحيح أثر كبير في توطيد أركان الشريعة، وحمايتها من أن تعبث بها أصابع الجاحدين، يشهد بهذا وجوه كثيرة.

ومن هذه الوجوه: أن الأحاديث الضعيفة لا يعتمد عليها في استنباط الأحكام العملية، وتلقي الأمة للجامع الصحيح بالقبول والتسليم، يجعل أحاديثه كلها صالحة لأن يحتج بها في تقرير الأحكام العملية، فالجامع الصحيح وضع أمام الباحثين عن أحكام الشريعة جانباً عظيماً من الأحاديث التي لا يترددون في صحتها، ولا يشتبه عليهم الحال في عدالة رجالها.

ومن هذه الوجوه: أن بقية الكتب الستة التي أصبحت مدار علوم الحديث؛ كصحيح مسلم، وسنن الترمذي إنما ظهرت بعد الجامع الصحيح، وكان له أثر في توجيه مؤلفيها، وإجادة سندهم في تأليفها.

قال الدارقطني: لولا البخاري، لما ذهب مسلم ولا جاء.

وقال الحاكم: رحم الله محمد بن إسماعيل الإمام، فإنه الذي ألف الأصول، وبين للناس، وكل من عمل بعده، فإنما أخذ من كتابه.

وقال الإسماعيلي في «المدخل» بعد أن مدح البخاري في صنيعه، وذوقه: نحا نحوه في التصنيف جماعة، وذكر منهم: مسلم بن الحجاج، وقال: وكان يقاربه في العصر، فرام مرامه، وكان يأخذ عنه، أو عن كتبه.

ومن هذه الوجوه: أن بعض المجتهدين قد يسبق إلى استنباط حكم، ويتخذه مذهباً، فإذا اطلع أتباعه على حديث في الجامع الصحيح ينافي ذلك الحكم، بينوا أن ذلك الاستنباط غير صائب، وتحولوا إلى الاقتداء بالحديث الصحيح، وكل إمام يقول: «إذا صح هذا الحديث، فهو مذهبي».

ومن هذه الوجوه: أن العلماء، بناء على شهرة الجامع الصحيح، وسمو مكانته في الصحة، وجهوا أنظارهم إلى البحث عن مرامي أحاديثه، والكشف عن أسرارها، وإيضاح ما أشكل منها، فجمعوا حول أحاديثه، وما يتصل بها من الآثار علماً غزيراً، ومن هنا كانت شروحه من أقرب المراجع إلى أيدي الباحثين عن أحكام الشريعة وآدابها، وأفسحها مجالاً لمسائل الخلاف التي منشؤها التفقه في الحديث.

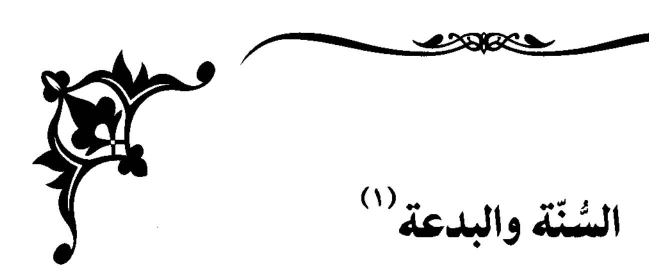
ومن هذه الوجوه: أن نفراً من زائغي العقيدة يحاولون اليوم وقبل اليوم أن يطرحوا السنّة النبوية من أصول الشريعة؛ بزعم أن الأحاديث غير ثابتة الرواية عن النبي ﷺ، ووجود الجامع الصحيح، وهو كتاب عرفه المسلمون بصحة السند، وأجمعوا على تلقيه بالقبول، يدفع هذا الزعم، ويكشف عن جهل صاحبه، أو سوء طويته.

وأذكر عقب هذا: أن الجامع الصحيح ساعد على حفظ اللغة العربية،

وإقامة قواعدها من وراء مساعدته على حفظ الشريعة وتأييد دعائمها؛ فإن ما في كتاب البخاري من أحاديث النبي ﷺ، وأقوال الصحابة والتابعين يصح أن يستشهد به في اللغة، على ما بسطناه في رسالة قدمناها إلى المجمع، ونشرت في مجلته[1].

❒ ❒ ❒

(١) انظر كتاب الإمام: «دراسات في العربية وتاريخها» كما نشر البحث في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ الجزء الثالث.

السُّنّة والبدعة[1]

شرع الله الدين الحنيف في سماحة وحكمة، فلم يأت بما فيه حرج، أو بما ينبو العقل السليم عن قبوله، وكانت هذه السماحة والحكمة من أسباب انتشاره في المعمورة، وظهوره على الأديان كلها في أعوام معدودة، وحيث بلي بعض الشرائع من قبل، فدخلها فساد التبديل والتأويل، اشتدت عناية الشارع بتحذير الناس من أن يحدثوا في الإسلام ما ليس منه. قال ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو رَدّ»[2] وقال: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»[2].

ولم يخلص الدين ـ مع هذه الزواجر ـ من طوائف يلصقون به ما ينافي سماحته، أو ما يشوّه وجه حكمته، وقد كثرت هذه البدع حتى حجبت جانباً من محاسنه، وكان لها أثر في تنكر بعض القلوب لهدايته، وهذا ما حمل كثيراً من أهل العلم على أن يتناولوا البدع بالتأليف خاصة؛ كما فعل أبو بكر الطرطوشي، وأبو إسحاق الشاطبي، وغيرهما من رجال الدين.

وللبحث في البدع مجال واسع، ونحن نلم في هذا المقال بالقدر الكافي لإجابة رسائل اقترح أصحابها على المجلة بيان ما هو سنّة، وما هو بدعة،

---

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزآن الثامن والتاسع من المجلد الثاني، شعبان ١٣٥٠هـ.

(٢) «صحيح الإمام البخاري».

وفي الفرق بين السنّة والبدعة، وتمييز البدعي من السني إصلاح كبير.

* **السنَّة:**

معنى السنّة في أصل اللغة: الطريقة، حسنة كانت أم سيئة، وقد تطلق على ما يقابل القرآن، فيراد بها: قول النبي ﷺ وفعلُه وتقريره، ويطلقها الفقهاء على ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه مما فعله النبي ﷺ، وواظب عليه، وتطلق على ما يقابل البدعة، فيراد بها: ما وافق القرآن، أو حديث النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ من قول أو فعل أو تقرير، وسواء كانت دلالة القرآن أو الحديث على طلب الفعل مباشرة، أو بوسيلة القواعد المأخوذة منهما، وينتظم في هذا السلك: عمل الخلفاء الراشدين، والصحابة الأكرمين؛ للثقة بأنهم لا يعملون إلا على بينة من أمر دينهم.

قال عمر بن عبد العزيز: «سنّ رسول الله ﷺ وولاةُ الأمور بعده سنناً، الأخذُ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، من عمل بها مهتدٍ، ومن خالفها، اتبع غير سبيل المؤمنين».

أما دلالة القرآن، أو قول الرسول ﷺ على أن الأمر مشروع، فواضحة، ولا شأن للمجتهد في صيغ الأوامر إلا أن يتفقه فيها حتى يحملها على الوجوب أو الندب، ويتدبر أمرها فيما إذا عارضها دليل آخر؛ ليقضي بترجيح أحدهما على الآخر، أو يفصل في أن هذا ناسخ لذاك، وطرق الترجيح أو الحكم بالنسخ مقررة في كتب الأحكام.

والذي يستدعيه البحث في هذا المقال: أن نحدثك عن فعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وإقراره؛ حتى تعلم الضرب الذي كان لنا فيه أسوة حسنة، وسنّة قائمة:

من **أفعاله** ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما يصدر عن وجه الجبلّة أو العادة؛ كالقيام والقعود والاضطجاع، والأكل والشرب واللبس، وهذا الضرب غير داخل فيما يطلب فيه التأسي، وغاية ما يفيده فعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ لمثل هذه الأشياء: الإباحة، فإذا جلس رسول الله ﷺ، أو قام في مكان أو زمان، أو ركب نوعاً من الدواب، أو تناول لوناً من الأطعمة، أو لبس صنفاً من الثياب، فلا يقال فيمن لم يفعل شيئاً من ذلك: إنه تارك للسنّة.

ومن **أفعاله** ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما علم اختصاصه به؛ كالوصال في الصوم، والزيادة في النكاح على أربع، ولا نزاع في أن مثل هذا ليس محلاً للتأسي، وما كان لأحد أن يقتدي به فيما هو من خصائصه.

ومنها: ما عرف كونه بياناً للقرآن؛ كقطعه يد السارق من الكوع بياناً لقوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وحكم الاقتداء به في هذا حكم المبين من وجوب أو استحباب.

ومنها: ما لم يكن جبلياً، ولا خصوصية، ولا بياناً، وهذا إذا علمت صفته في حقه ـ عليه الصلاة والسلام ـ من وجوب أو ندب أو إباحة، فأمته تابعة له في الحكم؛ إذ الأصل تساوي المكلفين في الأحكام.

فإن فعل ﷺ أمراً، ولم يقم دليل خاص على أنه فعله على سبيل الوجوب أو الندب أو الإباحة، فهذا إما أن يظهر فيه معنى القربة؛ كافتتاحه الرسائل بكلمة: «بسم الله الرحمن الرحيم»، فيحمل على أقل مراتب القرب، وهو الندب، وإما أن لا يظهر فيه معنى القربة، فيدل على أنه مأذون فيه، ومن أهل العلم من يذهب به مذهب المندوب إليه؛ نظراً إلى أنه ـ عليه السلام ـ مشرّع، فالأصل في أفعاله التشريع، ومثال هذا: إرساله ـ عليه الصلاة والسلام ـ

شعر رأسه الشريف إلى شحمة الأذن، وهو عمل لا يظهر فيه معنى القربة، ولكن بعض أهل العلم؛ كالقاضي أبي بكر بن العربي، وأبي بكر الطرطوشي جعلوه من مواضع الاقتداء، ورأى آخرون أن هذا محمول على العادة، فإذا جرت عادة قوم بنحو الحلق، فلا يوصفون بأنهم تركوا ما هو سنّة.

ومما يشبه إرسال الشعر إلى الأذن: إرساله ـ عليه الصلاة والسلام ـ ذؤابة من العمامة، وهي المسماة: «العذبة»، وقد ورد في حديث عمرو بن حريث في فتح مكة: «كأني أنظر إلى رسول الله ﷺ، وعليه عمامة سوداء قد أرخى طرفها بين كتفيه»[1]، وحديث ابن عمر: «كان رسول الله ﷺ إذا اعتم، سدل عمامته بين كتفيه»[2].

وإذا كان إرسال ذؤابة من العمامة مما لا يظهر فيه معنى القربة، يكون موضعاً لاختلاف أهل العلم، فمنهم من يجعله من قبيل ما يتأسى به، وإلى هذا يجنح أبو بكر بن العربي، وقد روى الترمذي عن ابن عمر، وسالم، والقاسم: أنهم كانوا يفعلونه. ومنهم من يراه من قبيل العادة، فلا يعد المتعمِّم من غير عذبة تاركاً لسنّة، وهذه وجهة نظر من لم يكن يرسل العذبة من السلف، قال الإمام مالك: إنه لم ير أحداً يفعله إلا عامر بن عبدالله بن الزبير[3].

وقد يتقارب الحال في بعض الأفعال، فلا يظهر جلياً أهو عادة، أم شريعة؟ فتتردد فيه أنظار المجتهدين؛ نحو: جلسة الاستراحة عند قيامه

---

(١) أخرجه مسلم.

(٢) أخرجه الترمذي، والنسائي.

(٣) باب: العمائم من «فتح الباري».

للثانية أو الرابعة، فذهب بعضهم إلى أنه لم يفعلها على وجه القربة، فلا تدخل في قبيل السنّة، وعدّها طائفة فيما يستحب من أعمال الصلاة.

ومما لم يظهر فيه معنى القربة: تقديم اسمه ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الرسائل على اسم المرسل إليه، ولهذا لم يحافظ عليه بعض السلف محافظتهم على ما يفهمون فيه معنى القربة، فأجازوا تأخير اسم المرسل على اسم المرسل إليه، وسئل الإمام مالك عن ذلك، فقال: لا بأس به، بل روى أن ابن عمر ـ وهو من أشد الناس محافظة على السنّة ـ قد كتب إلى معاوية، ثم إلى عبد الملك بن مروان، وقدم اسميهما على اسمه[1].

*** تركه:**

وكذلك يفصل القول في تركه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لبعض الأشياء، فما يتركه من أجل كراهته له جبلّة؛ كما امتنع من أكل الضب، ولما قال له خالد بن الوليد: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»، وليس تركه ﷺ للشيء على هذا الوجه من مواضع التأسي، وشاهده أن خالداً ﷺ سمع هذا الجواب، وما لبث أن جرّ إليه الضب، فأكله.

ويجري على هذا النحو ما يتركه ﷺ لتحريم يختص به؛ كتركه أكل الثوم وما شاكله من كل ذي رائحة كريهة، فلغيره من المسلمين تناوله، ولا يكون بتناوله هذا خارجاً عن حدود قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب: ٢١].

---

(١) رواه البخاري في «الأدب المفرد» بسند صحيح.

فإن لم يكن تركه ـ عليه الصلاة والسلام ـ من ناحية الجبلّة، ولم يثبت أنه كان لمنع يختص به، فإن علم حكم هذا الترك في حقه من حرمة أو كراهة، كانت الحرمة أو الكراهة شاملة لأمته؛ بحجة أن الأصل عدم الخصوصية، فإن ترك ـ عليه الصلاة والسلام ـ أمراً، ولم يعلم حكم هذا الترك، دلّ على عدم الإذن: في الفعل. وأقل مراتب عدم الإذن: الكراهة، فيحمل عليها حتى يقوم الليل على ما فوقها، وهو التحريم.

وإذا ترك ﷺ الأمر لمانع من الفعل يصرح به، أو يفهمه المجتهد بطريق الاستنباط، ثم يزول هذا المانع، فإنه يصح النظر بعد في أمر المتروك، ويجري حكمه على ما تقتضيه أصول الشريعة؛ كما ترك ﷺ صلاة القيام في رمضان جماعة، وذكر أن المانع من استمراره عليها: خوف افتراضها عليهم، ولما انقطع الوحي بانتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ارتفع المانع من صلاة التراويح جماعة؛ وهو خوف الافتراض، فلم يبق في تركها موضع للتأسي، ولذلك رجع بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى الأصل الذي هو فعل النبي ﷺ لها في جماعة.

ومن هذا الباب: تركه ﷺ لقتل حاطب بن أبي بلتعة حين اطلع له على كتاب أرسله إلى قريش يخبرهم فيه ببعض أمر رسول الله ﷺ، وقال رداً على عمر بن الخطاب إذ قال له: دعني أضرب عنق هذا المنافق: «إنه قد شهد بدراً، وما يدريك لعلّ الله اطلع على من شهد بدراً، فقال: اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم»[1]، ففي ظاهر الحديث تعليل عدم قتله بشهوده واقعة بدر، فمن لم تتحقق فيه هذه المزية ممن يتجسسون على المسلمين،

---

(١) «صحيح الإمام البخاري».

ويبلغون أخبارهم للمحاربين، يبقى أمره موكولاً لاجتهاد الإمام؛ ليجازيه بما تقتضيه المصلحة، ولو بالإعدام، وهذا ما يقوله إمام دار الهجرة مالك ابن أنس ـ رحمه الله ـ.

وإذا ترك ﷺ أمراً لم يظهر في عهده ما يقتضي فعله، ثم طرأ حال يجعل المصلحة في الفعل، ارتفع طلب التأسي في الترك، وأصبح ذلك الأمر مجالاً لنظر المجتهد، حتى يفصل له حكماً على قدر المصلحة الداعية إلى فعله. ومثال هذا: أن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم يجمع القرآن في مصحف؛ إذ لم يظهر في عهده ما يدعو إلى هذا الجمع، ولكن كثرة من قتل في حرب أهل الردة من القرّاء أثارت الخوف على القرآن من الضياع، ورأى الخليفة الأول صحة الجمع لهذا المقتضى الذي لم يكن في عهد الوحي قائماً.

ولا يدخل في الترك الذي نتحدث عنه عدم فعله ﷺ لأمور لم تكن وسائلها قد تهيأت، ولا الفنون التي يتوقف عليها إنشاؤها قد ظهرت، فلا يخطر على البال أن نمنع من وضع آلات تعرف بها الأوقات في المساجد، ونستند في هذا المنع إلى أن النبي ﷺ لم يفعل هذا في مسجده الشريف. وليس من الفقه أن نرد الخبر بثبوت شهر رمضان يأتي على طريق البرق أو المسرّة[1]؛ بدعوى أن الأخذ به مخالف للسنّة؛ إذ لم يأخذ النبي ﷺ في إثبات الشهر إلا بشهادة يؤديها من في حضرته. وإنما يعد مثل هذا من قبيل المسكوت عنه، فلأهل العلم أن يتناولوه بالاجتهاد، ويلحقوه بالأصل الذي يصح تطبيقه عليه.

---

(١) المسرة: الهاتف.

والترك الذي يدل على عدم الإذن هو ما يروى في لفظ صريح؛ كتركه - عليه الصلاة والسلام - الأذان والإقامة ليوم العيد، وتركه غسل شهداء أحد، والصلاة عليهم. ويلحق بهذا: تركه الذي لم ينقل بلفظ صريح، ولكنه يفهم من عدم نقلهم للفعل الذي شأنه أن تتوفر الدواعي على نقله لو وقع. فيصح لنا أن نقول: من السنّة ترك رفع الأصوات بالذكر أمام الجنازة، ويكفي في الاستشهاد على أن السنّة ترك هذا الرفع: عدم نقلهم لفعله، وهو من الأمور التي لو فعلت، لتوفرت الدواعي على نقلها.

وقد وردت أحاديث دلت على أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتركون الأمر لمجرد ترك النبي ﷺ له؛ كما ورد أنه - عليه الصلاة والسلام - خلع نعله في صلاة، فخلعوا نعالهم حتى أخبرهم بعدُ بأنه عَلِمَ من طريق الوحي أن بالنعل نجاسة[١].

ومن شواهده: أنه كان - عليه الصلاة والسلام - اتخذ خاتماً من الذهب، فاتخذوا خواتيم من ذهب، ثم نبذه، وقال: «إني لن ألبسه أبداً»، فنبذوا خواتيمهم[٢].

ومن عرف مسابقة الصحابة رضي الله عنهم إلى الاقتداء برسول الله ﷺ حتى في ترك المكروه، لم يجد في أمثال هذا الحديث دليلاً كافياً على أن تركه - عليه الصلاة والسلام - للشيء، يحمل على أشد مراتب النهي، وهو التحريم. وحرمة استعمال خاتم الذهب مأخوذة من الأحاديث الدالة على حرمة استعمال الذهب زينة للرجال.

---

(١) رواه الإمام أحمد، وأبو داود.

(٢) صحيح الإمام البخاري.

*** تقريره:**

من مقتضى ما تقرر من عصمته ﷺ، وأمانته في التبليغ: أن لا يقر أحداً على أمر غير مأذون فيه شرعاً، فيكون إقراره للأمر دليلاً على أنه لا حرج في فعله، سواء شاهده بنفسه فسكت، أو بلغه فلم ينكره. وما لا حرج فيه يشمل: الواجب، والمندوب، والمباح، فيحمل على أقل مراتبه، وهو الجواز، حتى يقوم الدليل على الندب أو الوجوب، ولا يدل الإقرار على جواز الفعل في حق من أقره النبي ﷺ وحده، بل يكون الجواز حكماً شاملاً لجميع المكلفين؛ أخذاً بالأصل الذي هو استواء الناس في أحكام الشريعة. فليس لأحد أن يعد اللعب في المسجد بالسلاح تمريناً على الحرب أمراً مخالفاً للسنّة، بعد أن ثبت أن النبي ﷺ أقر الحبشة على اللعب في مسجده بالحراب. وليس لأحد أن ينكر على المعتدة عدة وفاة إذا خرجت للاستفتاء، بعد أن ثبت أن قريعة بنت مالك خرجت بعد وفاة زوجها تستأذن رسول الله ﷺ في موضع العدة، فقال لها: «امكثي حتى تنقضي عدتك»، ولم يتعرض لخروجها بإنكار.

ويتصل ببحث السنّة مسألتان جرى فيهما اختلاف علماء الشريعة:

إحداهما: ما يقوم الدليل على أنه سنّة، ثم يتهاون فيه الناس، ولا يحتفظ به إلا فريق عرفوا باسم المبتدعة من ناحية اعتقاد أو عمل. وقد ذهب بعض الفقهاء إلى ترك هذه السنة احتراساً من التشبه بالمبتدعة. وضرب المثل لهذا بتسطيح القبور، والتختم باليمين، والحق أن محافظة بعض المبتدعة على سنّة حتى تصير شعاراً لهم لا يخرجها عن حقيقة السنّة، ولا يزال خطاب الاقتداء بالنبي ﷺ فيها متوجهاً إلى أولئك الذين تركوا السنّة حتى يعودوا إليها.

ثانيهما: ما يخشى من فعله اعتقاد العامة لوجوبه؛ فقد راعى بعض الأئمة مفسدة اعتقاد العامة لوجوب ما هو مندوب إليه؛ كما ذهب الإمام مالك إلى كراهة صوم ستة أيام من شوال، مع صحة الحديث الوارد في فضله؛ خشية أن يعتقد العامة وجوبها.

قال أبو إسحاق الشاطبي: والذي خشي منه مالك وقع في العجم، فصاروا يتركون المسحرين على عادتهم والبواقين.

وكذلك قال أبو إسحاق المروزي من أصحاب الإمام الشافعي: لا أحب أن يداوم الإمام على مثل أن يقرأ كل يوم جمعة بسورة الجمعة ونحوها؛ لئلا يعتقد العامة وجوبه، والجمهور لا يقيمون للخوف من اعتقاد العامة وزناً. والتبعة في مثل هذا على أهل العلم؛ إذ هم المطالبون بتعليم الناس آداب دينهم، وهدايتهم إلى سبيل ربهم، وانظروا إلى ما صنع عمر بن الخطاب ﵁ حين قبّل الحجر الأسود، وقال: «إني أعلم أنك لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبّلك، ما قبّلتك»[1]؛ فقد جمع بين الأخذ بالسنة، ودفع ما عساه يخطر في أذهان العامة من اعتقاد فاسد.

*** البدعة:**

البدعة في اللغة: الأمر المحدث على غير مثال، محموداً كان الأمر أم مذموماً، ووردت البدعة في لسان الشارع، فذهب الفقهاء في الحديث عنها مذهبين:

أحدهما: مذهب من يتوسع في معناها، فيحملها على ما أحدث بعد

(١) «صحيح الإمام البخاري».

عهد النبوة، سواء أكان راجعاً إلى العبادات، أم المعاملات، وسواء أكان حسناً، أم قبيحاً.

قال الإمام الشافعي ﷺ: المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما: ما أحدث يخالف كتاباً، أو سنّة، أو أثراً، أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة. والثاني: ما أحدث من الخير، وهذه محدثة غير مذمومة.

وعلى هذه الطريقة جرى عز الدين بن عبد السلام؛ إذ قسم البدعة إلى: واجبة؛ كوضع علم العربية وتعليمه، ومندوبة؛ كإقامة المدارس، ومكروهة؛ كتزويق المساجد، ومحرمة؛ كتلحين القرآن بحيث تتغير ألفاظه عن الوضع العربي، ومباحة؛ كوضع الأطعمة على الموائد ألواناً.

ثانيهما: مذهب من يفسر البدعة بالطريقة المخترعة على أنها من الدين، وليست من الدين في شيء، فهي مذمومة في كل حال، ولا يدخل في حقيقتها واجب أو مندوب أو مباح، وعلى هذا المعنى ورد قوله ﷺ: «وكل بدعة ضلالة»، وهذا ما يريده الإمام مالك ﷺ في قوله: «من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمداً ﷺ خان الرسالة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[المائدة: ٣]».

وأصحاب هذه الطريقة يحملون قول عمر بن الخطاب ﷺ في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه» على معنى: البدعة في اللغة؛ كما أن أصحاب الطريقة الأولى يذهبون في قوله ﷺ: «وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[١] إلى أن المراد من المحدثة والبدعة: نوع خاص من المحدثات والبدع، وهو ما كان مخالفاً للكتاب والسنّة.

---

(١) أخرجه مسلم.

والابتداع إما إحداث أمر في الدين غير مشروع من أصله؛ كصلاة الرغائب في رجب، وصلاة ليلة عاشوراء. وإما زيادة على أمر مشروع؛ كالذكر يقرن بالرقص في حركات متطابقة. وإما نقص من المشروع؛ كالذكر باسم مفرد في رأي من يعده بدعة؛ نظراً إلى أن الوارد إنما هو ذكر الله بلفظ مركب مفيد. وإما تحويل المشروع عن موضعه؛ كتقديم خطبة العيد على صلاته.

ويدخل في البدع: كل عمل استند صاحبه في ابتداعه إلى حديث موضوع؛ كالرقص في حال الذكر الذي يروي فيه فاعلوه حديثاً موضوعاً هو: «أن النبي ﷺ تواجد، واهتز حتى سقط الرداء عن منكبه»، أما الحديث الضعيف يدل على فضل عمل خاص، فينفي عن العمل اسم البدعة، بشرط أن لا يكون ضعيفاً جداً، وأن يشهد لما رغب فيه من العمل أصل عام من أصول الشريعة.

ويدخل في البدعة: ترك المأذون فيه على وجه التدين، وتسمى: البدعة التَّرْكية، وقد سدّت الشريعة الطريق دون هذه البدعة إذ همّ قوم أن يقعوا في خطيئتها، فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[المائدة: ٨٧]، ولم تعدم هذه البدعة بعد نزول الآية أناساً يتعلقون بها، ويحسبون أنهم يتقربون إلى الله بالتزامها، وإنما انحدروا إليها من ناحية الزهد، وللزهد مواطن لا يدخل ترك الطيبات في حدودها.

دعي الحسن البصري إلى طعام، ومعه أصحابه، وفرقد السبخي[1]، فقعدوا على المائدة، وعليها ألوان من الدجاج المسمن، والفالوذج، وغير ذلك، فاعتزل فرقد ناحية، فسأل الحسن: أهو صائم؟ قالوا: لا، ولكنه

---

(١) السبخة: موضع بالبصرة ينسب إليه فرقد؛ لأنه كان يأوي إليه.

يكره هذه الألوان، فأقبل الحسن عليه، وقال: يا فرقد! أترى لُعاب النحل بلُباب البر بخالِص السمن، يعيبه مسلم؟!

ومن البدع التي يلبسها بعض المتصوفة بدعوى الزهد: أثواب ينشئونها من قطع مختلفة، وتسمى: المرقعات.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب «العارضة»: إن الثوب إذا خلق منه جزء، كان طرحُ جميعه من الكِبر والمباهاة والتكاثر في الدنيا. وإذا رقعه، كان بعكس ذلك كله، ورقع الخلفاء ثيابهم. والحديث مشهور عن عمر، وذلك شعار الصالحين، وسنة المتقين. حتى اتخذه الصوفية شعاراً، فجعلته في الجديد، وإنشاء مرقعة من أصلها، وهذا ليس سنّة، بل هو بدعة عظيمة، داخل في باب الرياء، وإنما المقصود بالترقيع: الانتفاع بالثوب على هيئة البِلى.

ومن أقبح البدع: ما يوضع موضع سنّة؛ كالاستخارة بنحو المصحف والسبحة بدل الاستخارة الواردة في السنّة التي هي صلاة ركعتين بالفاتحة، وسورتي: الكافرون، والإخلاص، ثم الدعاء «اللهم إني أستخيرك بعلمك إلخ»، ولو قال إنسان لآخر عند الملاقاة: (صباح الخير)، أو (أسعد الله صباحكم) - مثلاً - في موضع: السلام عليكم، لعد صنيعه هذا من قبيل وضع المحدث مكان السنّة. غير أن الفرق بين هذا المثال وما تقدمه: أن الاستخارة بنحو المصحف والسبحة ممنوعة في نفسها.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب «الأحكام» بعد أن تكلم على التعرض للغيب: فإن قيل: فهل يجوز طلب ذلك في المصحف؟ قلنا: لا يجوز؛ فإنه لم يتبين المصحف ليعلم به الغيب، إنما بينت آياته، ورسمت

كلماته؛ ليمنع عن الغيب، فلا تشتغلوا به، ولا يتعرض أحدكم له. وأما نحو: (أسعد الله صباحكم)، فإنما ينكر حيث يوضع موضع تحية الإسلام، فلو أضيف إلى التحية الإسلامية، لم يكن إضافته إليها من بأس.

ومما يفعله بعض الناس بدل حكاية الأذان والدعاء «اللهم رب هذه الدعوة التامة... إلخ» الثابتين في الصحيح: أن يقول الشخص: «مرحبا بحبيبي وقرة عيني محمد بن عبدالله ﷺ»، ثم يقبل إبهاميه، ويجعلهما على عينيه، ولا نعلم لهذا الذي يفعلونه من سند يوثق به حتى يصح أن يقام مقام سنّة ثابتة.

ولا يدخل في البدعة ما يفتي به البالغ درجة الاجتهاد، وإن خالف الجمهور، وإنما هو رأي مرجوح، وآخر راجح، إلا أن تكون الفتوى مخالفة للنص الجلي من القرآن أو السنّة، أو القواعد القاطعة، أو الإجماع؛ فإن الفتوى تكون حينئذ زلة لا يصح البقاء عليها، أو المتابعة فيها.

والشاهد على ما نقول من أن الأعمال التي تستند إلى آراء اجتهادية ـ ولو كانت مرجوحة ـ لا تسمى بدعة: أن الأئمة المجتهدين يرون أقوال مخالفيهم بالنسبة إلى أقوالهم مرجوحة، ولا ينسبونهم إلى ضلال، ولا ينكرون على من يقتدي بهم في المذهب. وإجماعهم على أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، شاهد على أن المجتهد لا يرى أن العمل بقول مخالفه بدعة، ولو كان في نظره بدعة، لما أفتى بإقراره، وهو يعلم أن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. فلا نسمّي الصلاة لغير الخسوف والكسوف؛ كالزلزلة، والريح الشديدة بدعة وضلالة، وصاحبها مبتدعاً ضالاً؛ لأنها مشروعة عند بعض الأئمة، وإن كانت أدلتهم فيما نرى، أو يرى الإمام الذي تفقهنا على مذهبه،

واهية مرجوحة.

نقول هذا؛ تحذيراً من قوم لم يدرسوا أصول الدين، ولم يتعرفوا مقاصد الشريعة، ولمجرد ما يتلون آية أو حديثاً، ويبدو لهم ـ وهم أشباه العامة ـ أن ما يقوله الإمام فلان، أو الأئمة الأربعة مخالف للآية أو الحديث، يعجلون إلى الإنكار، ولا يبالون أن يسموا العمل على ما ظهر لهم من أنه مخالف لنص الكتاب أو السنّة، بدعة، وصاحبها مبتدعاً.

وإذا كان في أشباه العامة من يقرأ الحديث في «صحيح الإمام البخاري»، أو الإمام مسلم ـ مثلاً ـ، ولا يحسن أن يتفقه فيه على مقتضى أصول الشريعة، فيخف إلى الطعن في مذاهب الأئمة حتى ينبذها بلقب البدعة، فإن في المستضعفين من أهل العلم من يعمد إلى أعمال يبتدعها العامة مخالفة للنصوص الجلية أو القواعد القطعية، فيتطلب لها مخرجاً يبتغي بها مرضاتهم ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ﴾[التوبة: ٦٢].

ومن أضر البدع: ما يكون إتلافاً للمال، وإنفاقاً له في غير جدوى؛ كإيقاد الشموع على قبور الأولياء بقصد القربة. ومن أجلبها للخسار: ما يعوق عن فعل خير؛ كالاستخارات غير الشرعية، فقد يتفق لفاتح المصحف أن يقع نظره على آية فيها معنى النهي ـ مثلاً ـ، فيترك الأمر، ويكون في فعله ـ لو استشار، أو اعتمد على الاستخارة الشرعية ـ خير كثير.

ومن شرها: ما يفعل بدعوى القربة، ويكون في الواقع مثيراً للأهواء، مبعداً للنفوس عن التقوى؛ كهذه الأشعار التي توصف فيها الخمور والغواني والغلمان. ولا يتحاشى فيها عن ذكر العشق والهجر والوصال والعيون والثغور والرضاب، ويتغنى بها في المجامع بزعم أنها كنايات، أو إشارات لها تعلق

بالحضرة الإلهية أو النبوية.

ومن أسوأ البدع: ما يضاهي به بعض طرق المخالفين؛ كهذا الذي يدعو إليه بعض الزائغين أو المغفلين من إقامة خليفة (روحي) لا جند له ولا سلاح، ولا يملك من تنفيذ الأحكام الشرعية قليلاً ولا كثيراً، يدعو إليه الزائغون؛ لأنهم يريدون اتخاذه رمزاً لفصل الدين عن السياسة، ويدعو إليه بعض المغفلين؛ لأنهم لم ينتبهوا لسريرة الزائغين، أو لما قصد الشارع في إقامة الخليفة من مصلحة اتحاد كلمة المسلمين، وتنفيذ أحكام شريعته الغراء، وإنما يتحد المسلمون تحت راية من يحترمونه؛ لعدله، وجهاده في الحق جهاداً يطمس على أثر الباطل، وإنما يقيم أحكام الشريعة على وجهها من يكون في لسانه حجة، وفي يده قوة.

ومن البدع التي جاء الإسلام ليقتلعها من منبتها: أعمال يبنيها أصحابها على زعم أنها تقي من الجن، وليس بينها وبين هذه الوقاية من صلة؛ كذبح حيوان، أو صنع طعام؛ باعتقاد أنه يجلب رضاهم، ويكون سبباً لدفع ضرر يتوهم أنه يجيء من ناحيتهم.

ذكر لابن شهاب: أن إبراهيم بن هشام المخزومي أجرى عيناً، فقال له بعض المهندسين عند ظهور الماء: لو أهرقت عليها دماً، كان أحرى أن لا تغيض، ولا تفور فتقتل من يعمل فيها، فنحر جزائر[1] حتى جرى الماء مختلطاً بالدم، وأمر فصنع له ولأصحابه منه طعام. فقال ابن شهاب: أما بلغه أن النبي ﷺ نهى أن يذبح للجن؟

وقد عرفت أن ترك السنّة لا يستدعي فعل بدعة، إلا أن تترك السنّة

(١) جمع جزور، وهي الناقة المجزورة؛ أي: المنحورة.

على اعتقاد أن خير الدين في تركها، فيكون من قبيل البدعة التركية؛ كمن يترك الصلاة في جماعة بدعوى أن صلاته في حال انفراد أجمعُ للقلب، وأدعى للخشوع. أما من ترك السنّة لغرض دنيوي، فلا يسمى لمجرد تركه السنّة مبتدعاً، كما اعتاد الناس ترك تشميت[1] الرؤساء مهابة لهم، ولو حمدوا الله تعالى بعد العطاس.

عطس المأمون مرة في محضر جماعة، فلم يشمته أحد، فقال لهم: لماذا لم تشمتوني؟ قالوا: هبناك، فقال: لا خير في مهابة تحرمني من رحمة الله. وإنما أمات هذه السنّة في مجالس الرؤساء استنكاف بعضهم من الرد على من يشمتهم، وما كان لهم أن يستنكفوا.

وإذا كانت البدع تشوه وجه الدين الحنيف في نظر من يجهلون حقائقه، فضلاً عما تجره من المفاسد العظيمة والمآثم، فمن الواجب على أهل العلم أن يحاربوها بما استطاعوا، وعلى القوة الحاكمة أن تشد أزرهم في تغييرها. وكثير من البدع لا تقتلع عروقها، ويطمس على آثارها إلا أن تتعاضد القوتان العلمية والتنفيذية على إماتتها.

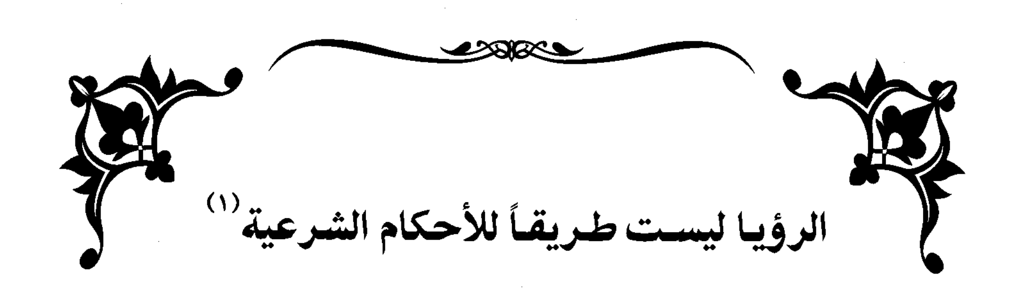
قال عز الدين بن عبد السلام في رسالة[2] أنكر فيها بدعة صلاة الرغائب: «ولما صح عند الملك الكامل ـ رحمه الله ـ أنها من البدع المفتراة على رسول الله ﷺ، أبطلها من الديار المصرية، فطوبى لمن تولى شيئاً من أمور المسلمين، فأعان على إماتة بدعة، أو إحياء سنّة».

❐ ❐ ❐

---

(١) تشميت العاطس: الدعاء له.

(٢) أوردها ابن السبكي في «طبقات الشافعية» (ج٤ ص١٠٥).



الرؤيا ليست طريقاً للأحكام الشرعية[1]

كثيرٌ من المرائي ينشأ من انطلاق المخيلة، وسيرها في غير نظام حيث تعطل الحواس، ويفقد التنبه، ولا يبقى للإرادة سلطان على تنظيم حركة التفكير. وقد تنشأ عن تعلق النفس بالشيء في حال اليقظة، وكثرة تفكيرها فيه، وربما نشأت عن أمر تنفعل له الأعصاب؛ كأن يقرع صوت الموسيقى أذن النائم، فتضطرب أعصابه، وتجري في مخيلته صور من خواص الموسيقى، فيرى نفسه في مجتمع سرور أو عرس. وجميع هذا من قبيل أضغاث الأحلام، لا يحتفل بتأويله، ولا ينبغي الالتفات إليه.

وفي المرائي ما يكون من قبيل الإلهام، فيدل على بعض المعاني دلالة صحيحة، وقد دل على وجود هذا القسم: القرآن، والسنّة الصحيحة، والتجارب التي لا تقف عند نهاية، بل دل القرآن على أن صدق الرؤيا قد يتحقق في رؤيا غير المؤمنين، ومن شواهد هذا: رؤيا عزيز مصر التي عبرها يوسف ـ عليه السلام ـ، ووقعت على نحو ما عبرها.

ولما كان في المرائي المنامية ما هو من هذيان المخيلة، سقطت الرؤيا عن درجة الاعتبار، ولم يكن لها في مآخذ الأحكام الشرعية موضع.

---

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزء الثالث من المجلد الثالث، ربيع الأول ١٣٥١هـ.

قرر أبو إسحاق الشاطبي: أن رؤيا النبي ﷺ طريق من طرق الوحي الصادق، ثم قال: «وأما أمته، فكل واحد منها غير معصوم، بل يجوز عليه الخطأ والغلط والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً؛ وكشفه غير حقيقي، وإن تبين في الوجود صدقه، واعتيد ذلك فيه، واطرد، فإمكان الخطأ والوهم باق. وما كان هذا شأنه، لم يصح أن يقطع به حكم».

وإنما كانت رؤيا الأنبياء وحياً؛ لأنهم معصومون من أن يتمثل لهم الباطل في صورة الحق، ولم يجعل الله للشيطان أو الخيال عليهم من سبيل.

هذه نظرة في أصل الرؤيا، فإن ذكر الرجل أنه رأى النبي ﷺ في النوم، وأمره بأمر يخالف ما جاء في شريعته، أو أخبره بشيء يخالف ما يعلمه في اليقظة، فليس له التمسك بهذه الرؤيا، بل يأخذ بما جاء في الشريعة الغراء، ويبني على ما يعلمه في اليقظة.

فإن قيل: إن رؤية النبي ﷺ في المنام حق؛ لقوله ﷺ: «من رآني في المنام، فقد رآني؛ فإن الشيطان لا يتخيل بي»، فيكون ما يأمر به أمراً حقاً، وما يخبر به خبراً صدقاً.

قلنا: إن رؤية النبي ﷺ في النوم قد تكون لمثاله الصادق؛ كرؤيا الصحابي الذي رآه في اليقظة، فانطبع مثاله في نفسه، أو رؤيا من درس صفاته المنقولة في الكتب، فارتسمت منها في نفسه صورة مطابقة، أما رؤياه على غير هذا الوجه، فمحتمل لأن يكون من قبيل تخيل الشيطان، ثم إن رؤيا مثاله الصادق ـ وإن كانت حقاً ـ لا يصح الاستناد إليها في حكم شرعي؛ لاحتمال الخطأ والغلط في ضبط المثال في النوم.

قال الزركشي في «البحر المحيط»: «والصحيح أن المنام لا يثبت حكماً

شرعياً، ولا ينفيه، وإن كانت رؤية النبي ﷺ حقاً، والشيطان لا يتمثل به، ولكن النائم ليس من أهل التحمل والرواية؛ لعدم تحفظه».

والخلاصة: أن من رأى النبي ﷺ على صورة غير مطابقة لشمائله الواردة في الصحيح، فرؤياه هذه ليست هي الرؤيا التي وصفها النبي ﷺ بأنها حق، فضلاً عن أن تكون مأخذ حكم شرعي. فإن كانت مطابقة لما ورد في شمائله، فهي حق، ويؤخذ بها في نحو التحذير من عمل عرف من دلائل الشريعة أنه سيئ، أو الترغيب في عمل قام الدليل في اليقظة على أنه صالح. فالعمل الذي يذكر الإنسان أنه تلقنه عن النبي ﷺ في النوم، يعرض على دلائل الشريعة، ويوزن بمقاييسها، ويقضى فيه بأصولها؛ ويدخل في هذا الباب: صيغ التسبيح والتهليل؛ فيؤخذ فيها بما يرويه علماء السنّة، وتسعه أدلة الشريعة المتلقاة عنه - عليه الصلاة والسلام - في حال اليقظة. وليس من المقبول أن يكون في بعض صيغ الأذكار المتلقاة في المنام فضل لا يوجد في الصيغ التي تلقاها الصحابة رضي الله عنهم في حال اليقظة.

❐ ❐ ❐



وجوب العمل بالحديث الشريف[1]

كبر على الطائفة التي تظهر الإسلام، وتخفي الإلحاد، أن يعلنوا إنكار القرآن الكريم، وهو الثابت بالتواتر ثبوتاً لا تحوم حوله شبهة، فذهبوا في تأويله مذهباً يوافق أهواءهم، ويقضي مآربهم، ولو خذلتهم قوانين اللغة، وتبرأت منهم أساليب بلاغتها، ثم قصدوا إلى هدم الشريعة من ناحية أخرى، هي: ناحية سنّة رسول الله ﷺ، فأنكروا وجوب العمل بالحديث، ولفّقوا لإنكارهم شبهاً هي أحقر من لا شيء.

قال أبو نصر بن سلام: ليس شيء أثقل على الإلحاد، ولا أبغض إليها من سماع الحديث، وروايته وإسناده.

ونحن نقصد في هذه المحاضرة على تفنيد ما يقوله أولئك المخادعون، ونقيم الحجّة على أن إنكار العمل بالأحاديث النبوية الصحيحة، إنما نشأ عن زيغ في العقيدة، فنقول: الحديث الوارد في تقرير حكم شرعي يأتي على ثلاثة أوجه:

أولاً: ما يكون موافقاً للقرآن من كل وجهة، فيكون تـوارد القرآن والحديث على الحكم الواحد من قبيل تظافر الأدلة، وهذا الوجه من التأكيد

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الخامس من المجلد الثالث عشر، ذو القعدة ١٣٥٩ .

يدل على شدة عناية الشارع بذلك الحكم.

ثانياً: ما يكون بياناً لما جاء مجملاً في القرآن، فيتعين الأخذ بهذا البيان متى ورد في الصحيح؛ إذ لا بيان بعد بيان رسول الله ﷺ، فالله تعالى يقول: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل: ٤٤]. ومثال هذا: الأحاديث المفصلة لأحكام الصلاة أو الزكاة أو الصيام.

ثالثاً: ما يوجب حكماً لم يفهم إيجابه من القرآن؛ كحديث رجم الزاني المحصن، أو يحرم حكماً لم يفهم من القرآن تحريماً؛ كحديث تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في عصمة، وحديث: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

وهذا النوع من الأحاديث هو الذي نريد بحثه في هذه المحاضرة لوجه خاص.

الحديث الشريف إن قرر حكماً سكت عنه القرآن، وجب الأخذ به لأنّ؛ السنّة أصل مستقل بالتشريع، وإن كانت رتبتها دون رتبة القرآن.

ولنا على هذا أدلة من القرآن والسنّة، وعمل الخلفاء الراشدين، وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم.

أما القرآن، فقد قال الله تعالى فيه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر: ٧]، وهذه الآية تأمر بأخذ كل ما جاء به الرسول ﷺ من أمر، والبعد عن كل ما نهى عنه، سواء أكان أمره أو نهيه بياناً لمجمل القرآن، أم تقريراً لحكم سكت القرآن عنه.

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩]، والأمر بإطاعته بعد الأمر بإطاعة الله يشمل ما أمر به أو

نهى عنه من أشياء لا يفهم الأمر بها أو النهي عنها من القرآن الكريم.

وقال الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

توعدّت الآية من يخالفون أمر رسول الله ﷺ بإصابة الفتنة أو العذاب الأليم، فيتناول هذا الوعيد كل من خالف أمره ـ عليه الصلاة والسلام ـ، ولا فرق بين أن يكون أمره موافقاً للقرآن، أو مقرراً لحكم لم يدل عليه القرآن، فقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]. والظاهر من تفسير الآية: أن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى رسول الله ﷺ هو الرد إليه في حال حياته، وإلى سنّته بعد مماته.

وأما السنّة، فمنها: قوله ﷺ من حديث في «صحيح الإمام البخاري» ﷺ: «فإذا نهيتكم عن شيء، فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم».

وأما عمل الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ﷺ، فقد جرى على الاستدلال بسنّة رسول الله ﷺ، وهذا أمر لم يخالف فيه أحد منهم، فمحاورة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب ﷺ في قتال مانعي الزكاة، إنما كانت تدور على التفقه في قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، عصم مني ماله ونفسه إلا بحقها». فعمر بن الخطاب ﷺ يقول: أموالهم وأنفسهم معصومة؛ لأنهم يقولون لا إله إلا الله، وأبو بكر الصديق ﷺ ينظر إلى قوله: «إلا بحقها»، فيقول: لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال.

وقد عمل الصحابة برواية أبي بكر لحديث: «نحن معاشر الأنبياء

لا نورث»، وروايته لحديث: «الأنبياء يدفنون حيث يموتون»، وعملوا برواية عبد الرحمن بن عوف بحديث: «أخذ النبي ﷺ الجزية من المجوس».

أما قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[النحل: ٨٩]، فالمراد منه: أن القرآن أرشد إلى أحكام كل الوقائع، إما بتفصيل منه مباشرة، وإما بالتنبيه لما يؤخذ منه حكم الواقعة بتفصيل، كما نبّه على أن من مصادر التشريع: سنّة رسول الله ﷺ، بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر: ٧].

وقد روى ابن عبد البر في كتاب «جامع بيان العلم وفضله»: أن امرأة من بني أسد أتت عبدالله بن مسعود، فقالت له: بلغني أنك لعنت كيت وكيت، والواشمة والمستوشمة، وإني قرأت بين اللوحين، فلم أجد الذي تقول، فقال لها: ـ أي: عبدالله بن مسعود ـ: أما قرأت: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾؟

قالت: بلى، قال: فهو ذاك.

وروى ابن عبد البر أيضاً: أن عبد الرحمن بن يزيد رأى محرماً عليه ثياب، فنهاه، فقال المحرم: ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي، فقرأ عليه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾.

ومن أهل العلم من ذهب إلى أن الأحاديث الواردة في أحكام يبدو لنا أن القرآن سكت عنها، إنما هي مبينة لما دل عليه القرآن، غير أن دلالة القرآن على الحكم قد تقصر دونها أفهامنا، ولا يدركها إلا رسول الله ﷺ، ورووا عن بعض السلف آثاراً ظاهرة في هذا الوجه الذي اختاروه، كما رووا عن سعيد بن جبير: أنه قال: ما بلغني حديث عن رسول الله ﷺ على

وجهه، إلا وجدت مصداقه في كتاب الله[1].

وقالت طائفة: إن السنّة لا تستقل بتشريع الأحكام، وإنما يقبل منها ما كان موافقاً للقرآن، ويسوق هؤلاء حديثاً هو: «ما أتاكم عني، فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله، فأنا قلته، وإن خالف، فلم أقله».

وهذا الحديث موضوع، قال عبد الرحمن بن المهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا حديث: «ما أتاكم عني، فاعرضوه على كتاب الله...»، وكذلك قال يحيى بن معين: إن هذا الحديث موضوع، وضعه الزنادقة.

وقد عارض هذا الحديث قوم، فقالوا: عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله، فخالفه؛ لأنا وجدنا في كتاب الله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

وإذا وجد حديث غير ثابت، يتشبث به من يتهالكون على هدم أركان التشريع الإسلامي، فإن الأدلة من القرآن والسنّة قد تدفقت تدفق السيل الجرّار على أن ما صح من حديث رسول الله ﷺ يجب الوقوف عنده، والعمل به على النحو الذي يهدي إليه العلم بمقاصد الشريعة، والإلمام بوجوه دلالات الألفاظ العربية وأساليب بلاغتها.

وقد وجدنا فيما روي من الأحاديث: أن النبي ﷺ أشار إلى هذه الطائفة التي تزعم أن التشريع مقصور على القرآن الكريم.

وروى الحافظ ابن عبد البر في هذا المعنى أحاديث وصلت أسانيدها بثلاثة من الصحابة: المقدام بن معد يكرب، وجابر بن عبدالله، وأبي رافع.

---

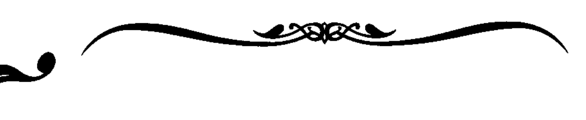
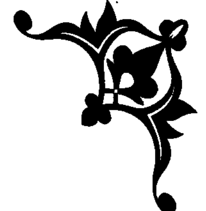
(١) أخرجه ابن أبي حاتم.

وحديث المقدام بن معد يكرب: «يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدّث بحديث عني، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال، استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام، حرّمناه، ألا وإن الذي حرّم رسولُ الله ﷺ مثلُ الذي حرّم الله»[١].

وإذا أقمنا هذا الحديث أمام ذلك الحديث الموضوع، ورجعنا إلى الحجج الدالة دلالة قاطعة على أن السنّة أصل يستقل بالتشريع، عرفت أن منكر العمل بالحديث النبوي إنما هو خارج من دائرة الدين، أو ضالّ عن سبيله بجهالة.



(١) انظر: «جامع بيان فضل العلم وأهله» لابن عبد البر.

أسباب وضع الحديث[1]

إذا كان في الكذب على عامة الناس قبح شديد، وفساد كبير، فإن الكذب على رسول الله ﷺ أشد قبحاً، وأكبر فساداً؛ فإنه ينقص من حكمة الدين، أو يقلب بعض حقائقه، وشر القول ما يفسد على الناس أمر دينهم، ولدرء هذا الفساد على ساحة الشريعة، قال ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار»، وقد بلغ هذا الحديث من حيث معناه مبلغ التواتر، حتى قال السيوطي: روى هذا الحديث أكثر من مئة من الصحابة رضي الله عنهم.

وقد اختلف العلماء في حكم الكذب على رسول الله ﷺ، فذهب الجمهور إلى أنه معصية كبرى، وذهب بعضهم ـ كأبي محمد الجويني والد إمام الحرمين ـ إلى أن من تعمد الكذب على رسول الله ﷺ يكفر كفراً يخرجه عن الملّة. والصواب ما ذهب إليه الجمهور.

ومع شدة هذا الوعيد قد دخل الوضع في الأحاديث لأغراض شتى.

وضع الزنادقة أحاديث تناقض المحسوس، أو تصادم القواعد العلمية الصحيحة؛ ليدخلوا الريبة في نفوس ضعفاء الأحلام؛ كحديث: «الباذنجان شفاء من كل داء»؛ فقد ذكر مُلاّ علي قاري: أنه من وضع الزنادقة، ومن

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الثاني من المجلد السادس، رجب ١٣٥٢هـ.

هؤلاء الزنادقة: محمد بن سعيد الشامي، ومن موضوعاته: أنه جاء إلى حديث: «أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي» وزاد فيه: «إلا أن يشاء الله».

وقد يضع بعضهم أحاديث؛ ليأخذ بها الناس إلى نحلته أو ملته؛ كحديث: «لو أحسن أحدكم ظنّه بحجر، لنفعه»، فقد قال ابن القيم: هو من كلام عباد الأصنام الذين يحسنون ظنهم بالأحجار، وقال ملاّ علي قاري: إنه من وضع المشركين عباد الأوثان.

وقد يخترع بعض أصحاب الأهواء أحاديث يؤيدون بها مذاهبهم؛ كما قال بعض من كان على مذهب الخوارج، ثم تاب: «إن هذه الأحاديث دين، فانظروا ممن تأخذون دينكم؛ فإنا كنا إذا هوينا أمراً، صيّرناه حديثاً».

ومن أسباب وضع الحديث: قصد التقرب من بعض الرؤساء، مثلما صنع غياث بن إبراهيم حين رأى المهديّ معجباً بالحَمام، فروى له حديث: «لا سبقَ إلا في خف، أو حافر، أو نصل»، وزاد فيه: «أو جناح»، فأدرك المهدي كذبه، وأمر بذبح الحمام.

ودخل الإمام ابن شهاب الزهري على الوليد بن عبد الملك، فسأله عن حديث: «إن الله إذا استرعى عبداً الخلافة، كتب له الحسنات، ولم يكتب له السيئات»، فقال له: هذا كذب، ثم تلا ابن شهاب قوله تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾[ص: ٢٦]، فقال الوليد: «إن الناس ليغروننا عن ديننا».

ومن أسباب الوضع: الغلو في الحب والتشيّع؛ كالأحاديث الموضوعة في فضل الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ، أو معاوية بن أبي سفيان ﷺ، وغيرهما،

ومن هذا القبيل: الأحاديث الواردة في فضل بعض البلاد؛ كفاس، ومصر، وعسقلان.

وربما كان الباعث على الوضع: داعية بغض أو حسد؛ كما وضع سعد بن طريف حديث: «معلمو صبيانكم شراركم» حين رأى ابنه يبكي، وقال له: ضربني المعلم.

ومن الدواعي إلى الوضع: ترويج ما يتعاطاه الواضع للحديث من بعض المصنوعات؛ كحديث «أتيت بهريسة فأكلتها، فزادت في قوتي... إلخ»، فقد وضعه محمد بن الحجّاج اللخمي، وكان صاحب هريسة، وغالب طرق الحديث يدور عليه، ثم سرقه منه كذابون آخرون.

وقد يضع الحديث بعض الأغبياء؛ للحث على خير، أو الكف عن شر؛ بزعم أن هذا النوع من الوضع لا يدخل في الكذب على النبي ﷺ المتوعَّد عليه بتبوء المقعد في النار؛ كما وضع أبو عصمة المروزي أحاديث في فضائل سور من القرآن، وقال: إني رأيت الناس أعرضوا عن القرآن، فوضعت هذه الأحاديث حسبة. وليس قصد هؤلاء لحمل الناس على عمل الخير بمنجيهم من وعيد الكذب على النبي ﷺ.

وقد بذل علماء الحديث عنايتهم في نقد الأحاديث، وتمييز صحيحها من ضعيفها، وضعيفها من موضوعها، ففتحوا باب الجرح في الرواية، ولم يخشوا أن يكون ذلك من باب الغيبة، أو الطعن في الأعراض.

قيل ليحيى بن سعيد القطان: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذي تركت حديثهم خصماء لك عند الله تعالى؟ فقال: لأن يكون هؤلاء خصمائي، أحبُّ إليّ من أن يكون النبي ﷺ خصمي، يقول: لم لم تَذُبَّ الكذب عن حديثي.

وقيل لشعبة: هذا الذي تتكلم في الناس، أليس هو غيبة؟ فقال: يا أحمق! هذا دين، وتركه محاباة.

وقال محمد بن بندار الجرجاني لأحمد بن حنبل: إنه ليشتد عليّ أن أقول: فلان ضعيف، وفلان كذاب، فقال أحمد: إذا سكتَّ أنت، فمتى يعرف الجاهل الصحيح من السقيم؟.

والخلاصة: أن علماء الحديث قد نقدوا الأحاديث، ووضعوا كل حديث في مرتبته، وبينوا الرواة الضعفاء الوضّاعين، فما من حديث يعرض لك إلا كان في ميسورك أن ترجع فيه إلى كتبهم، فتعرف هل هو صحيح، أو ضعيف، أو موضوع.





الحديث المتواتر
وحكم ما رواه الإمامان البخاري ومسلم[1]

سؤال (١) ـ ما هي الأحاديث التي حازت درجة التواتر بالإجماع، أو ما هو أقرب إلى الإجماع؟

جواب: الحديث المتواتر: ما يرويه جمع يحيل العقل ـ نظراً إلى العادة ـ تواطؤهم على الكذب، ولا بد من تحقيق هذا الشرط في كل طبقة من ابتداء الرواية إلى من أخبروا بقول النبي ﷺ، أو فعله، أو حال من أحواله، وإذا كان ما يرويه كل واحد من الجمع هو ما يرويه الآخرون بعينه، سمّي: تواتراً لفظياً، وإذا اختلف ما يرويه الجماعة في اللفظ، ولكن أخبارهم تتوارد على معنى مشترك بينها، فهو التواتر المعنوي.

وقد نفى بعض أهل العلم أن يكون في السنّة حديث متواتر تواتراً لفظياً.

وقال ابن الصلاح: إنه عزيز الوجود، وذكر حديث: «من كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار»، وقال: نراه مثالاً للتواتر اللفظي، فإنه نقله من الصحابة العدد الجم، وهو في «الصحيحين» مروي عن جماعة منهم[2].

ولم يرتض بعض الحفّاظ ما قاله ابن الصلاح، وأورد للتواتر اللفظي

---

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزء السابع من المجلد الأول، رجب ١٣٤٩هـ.

(٢) حكى النووي في «شرح مسلم»: أنه ورد عن مئتي صحابي، منهم العشرة.

أحاديث كثيرة:

منها: حديث: «نضر الله أمرأً سمع مقالتي فوعاها»، وحديث: «نزل القرآن على سبعة أحرف»، وحديث الشفاعة، وحديث الحوض، وحديث رؤية الله في الآخرة.

ومما أوردوه مثالاً للتواتر المعنوي: حديث رفع اليدين في الدعاء؛ فقد روي فيه نحو مئة حديث، ولكنها في وقائع مختلفة، فكل واقعة منها لم تتواتر، إلا أن القدر المشترك فيها ـ وهو الرفع ـ متواتر بالنظر إلى مجموعة الروايات.

ولا يضر أن لا تكثر في الشريعة الأحاديث المتواترة تواتراً لفظياً؛ لأن التواتر المعنوي يكفي في الاحتجاج على ما يرجع إلى العلم والاعتقاد، وخبر الآحاد يكفي في الاستدلال على ما يرجع إلى الأحكام العملية.

* * *

سؤال (٢) ـ هل يكفر المسلم إذا أنكر حديثاً صحيحاً أو متواتراً؟.

جواب: لا يكفر منكر حديث الآحاد، ولو كان صحيحاً، ومتى كان إنكاره للحديث الصحيح عن هوى في النفس، أو تعصب لرأي، فهو فاسق آثم. وأما الحديث المتواتر، فإن جرى الخلاف في تواتره، فلا يكون منكره خارجاً عن حوزة الدين، وهو فاسق؛ كمنكر خبر الآحاد لهوى في نفسه، أو تعصب لرأيه، وإذا وجد حديث انعقد الإجماع على تواتره، وأصبح حكمه في جملة المعروف بين خاصة المسلمين وعامتهم،

كان إنكاره كفراً، وهذا الحكم في إنكار كل ما أجمع المسلمون على إسناده إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو هيئة، وتناقلوه جيلاً بعد جيل؛

كعدد الصلوات الخمس وركعاتها، ومناسك الحج؛ من نحو: الطواف، والوقوف بعرفة.

* * *

سؤال (٣) ـ هل يمكن القول: إن كل ما في «الصحيحين» ـ البخاري ومسلم ـ من الأحاديث الشريفة على وجه القطع واليقين من رسول الله ﷺ؟.

جواب: ذهب ابن الصلاح إلى أن ما رواه الشيخان: البخاري ومسلم، بإسناد متصل، أو رواه أحدهما كذلك، مقطوعٌ بصحته؛ لاتفاق الأمة على تلقيهما بالقبول، والأمة لا تتفق على خطأ، وأما ما يروى فيهما معلقاً، وهو ما حذف من مبتدأ إسناده واحد فأكثر، فلا يبلغ مرتبة القطع عنده؛ كما استثني من المقطوع بصحته ما تكلم فيه من أحاديثهما، وهي مئتان وعشرون حديثاً، وقد أفرد الحافظ العراقي هذه الأحاديث بكتاب تصدى فيه للجواب عنها، وتعرض الحافظ ابن حجر في مقدمة «فتح الباري» لما طعن فيه من أحاديث «الجامع الصحيح» للإمام البخاري، ودفع ما وجه إليها من مآخذ بتفصيل.

ونازع الإمام النووي ابن الصلاح في دعوى أن ما رواه الشيخان إلا ما استثني مقطوع بصحته، وقال: إن المحققين والأكثرين يذهبون إلى أن صحة ما روياه مظنونة، إلا أن يكون متواتراً، وأما تلقي الأمة لهما بالقبول، فلأن ما روياه يفيد ظناً، والظن كاف في تقرير الأحكام العملية، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[يونس: ٣٦]، محمول على ما يرجع إلى أصول الدين؛ لأنه يقصد منها العلم واليقين، أما الأحكام العملية، فإنما تراد للعمل، فيكفي فيها الاستناد إلى ما يفيد الظن. على أن الشارع إذا جعل ظن الحكم

علامة على تقديره، كان الحكم عند وجود الظن معلوماً قطعاً، وكان العامل على هذا الحكم ممتثلاً للأمر بلا شبهة.

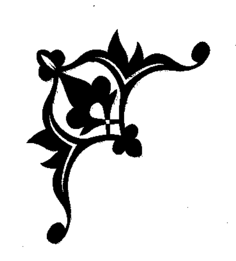
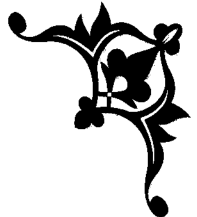
ومزية «الصحيحين» على هذا المذهب في أن ما روي فيهما صحيح لا يحتاج إلى النظر والبحث؛ بخلاف ما يروى في غيرهما من كتب الحديث، فإنما يعتمد في الاستدلال بعد النظر في سنده ومعرفة رتبته.

والحق أن في الأحاديث التي لا تبلغ مبلغ التواتر ما يأخذ حكم المتواتر في إفادة العلم، وهو ما يكون رواته من الصدق والضبط في مرتبة يطمئن بها السامع إلى روايتهم اطمئناناً لا يخالجه تردد، فالعلم يحصل من كثرة رواة الخبر تارة، ويحصل من تحقق أمانتهم وضبطهم تارة أخرى، وجمهور ما في البخاري ومسلم من هذا القبيل، وهذا ما يسميه بعض الحفاظ: متواتراً خاصاً؛ نظراً إلى أن أهل الحديث قد يحصل لهم العلم برواية رجلين عرفا بالاستقامة والضبط ما يحصل لغيرهم من رواية جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب، ويعتبر في هذا بقول الإمام مالك ﷺ: «إذا سمعت الخبر من نافع، لا أبالي أن لا أسمعه من غيره»، ونحن نعلم أن من أئمة الحديث من يأخذون في الرواية بما هو الأحوط، فلا يكتفون بصدق الراوي وتقواه وورعه حتى يعرف بالضبط لما يحفظ، والإتقان لما يروي، قال الإمام مالك: أدركت بالمدينة أقواماً لو استُسقي بهم القطر، لسُقوا، قد سمعوا الحديث كثيراً، وما حدَّثتُ عن واحد منهم شيئاً؛ لأنهم كانوا ألزموا أنفسهم الزهد، وهذا الشأن ـ يعني الحديث ـ يحتاج إلى رجل معه تقى وورع وإتقان، وعلم وفهم، فأما رجل بلا إتقان ولا معرفة، فلا ينتفع به، ولا هو حجّة.

ونلخص القول: أن ما رواه الشيخان متصل الإسناد من طريقين فأكثر،

وتلقاه نقّاد الحديث بالقبول، يفيد العلم بصحة نسبته إلى النبي ﷺ؛ كخبر الآحاد الذي تحتف به قرائن الصدق، فلا تبقي لمتلقيه شيئاً من التردد في صحته.



اجتهاد ابن القاسم[1]

سؤال: نجد في كتب الفقه مسائل يجتمع فيها قول الإمام مالك، وقول ابن القاسم تلميذِه، فيقولون: قول مالك ضعيف، وقول ابن القاسم هو المعتمد.

فهل قول ابن القاسم هذا معدود من أقوال الإمام، أم لا؟ فإذا كان قوله استنبطه من أقوال إمامه، فكيف يصح العزو إليه، ويجعل مقابلاً لقول الإمام، ورداً عليه؟ وإذا كان من عند نفسه، فكيف يسوغ لنا أن نترك قول إمام المذهب، وتتبع قول تلميذه؟ وكيف نجترئ ونقول: قول الإمام ضعيف، وقول تلميذه هو المعتمد، ومن اعتمد هذا، وضعف ذاك؟

الجواب: يقسم علماء الشريعة المجتهد إلى: مجتهد مطلق، وهو الذي يرجع في تقرير الحكم إلى الكتاب والسنّة، وما يرجع إليهما من الأقيسة الصحيحة، والقواعد القاطعة، ومجتهد مذهب، وهو الذي يجري على طريقة إمامه في الاستدلال، فيراعي قواعده، وما يراه شرطاً لصحة الاستنباط.

وقد جرى خلاف في ابن القاسم هل هو مجتهد مطلق، أو مقيد بطريقة الإمام مالك في الاستدلال؟

---

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزء العاشر من المجلد الثاني، شوال ١٣٥٠هـ.

قال المقري: «شهدت مجلس أبي تاشفين صاحب تلمسان، فذكر فيه أبو زيد بن الإمام: أن ابن القاسم مقلّد لمالك، ونازعه أبو موسى بن عمران، وادعى أنه مطلق الاجتهاد، واحتج بمخالفته لمالك في كثير من المسائل، وذكر منها نظائر».

وكذلك استدلّ ابن عبد السلام على أن ابن القاسم مجتهد مطلق بمخالفته للإمام في كثير من الأحكام، وخالفه ابن عرفة، ونفى عنه الاجتهاد المطلق، وقال: إن بضاعة ابن القاسم في الحديث مُزجاة.

والظاهر من سيرة ابن القاسم في الفتوى: أنه يجري في اجتهاده على قواعد مذهب الإمام مالك؛ فإنه كان يقول للمستفتي: سمعت مالكاً يقول كذا، أو بلغني عنه كذا، ومسألتك مثلها، وهذه طريقة مجتهد المذهب.

ولا يخرجه عن مرتبة الاجتهاد في المذهب أنه يخالف الإمام مالكاً في بعض المسائل؛ كما قال فيما كان من شأن الرجل والمرأة من متاع البيت: إنه يقسم بينهما عند التنازع بعد أيمانهما؛ لاشتراكهما في وضع اليد عليه، ومذهب مالك: أنه للرجل حتى تقيم المرأة البينة؛ لأن البيت بيته.

وكما قال فيمن لم يوص به الأب إلى أحد، ولم يقدم عليه الحاكم من ينظر في أمره: إنه ينظر في حاله يوم بيعه وابتياعه، فإن كان رشيداً، جازت أفعاله، وإن كان سفيهاً، لم يجز منها شيء، ومذهب مالك: أن أفعاله كلها بعد البلوغ جائزة نافذة، رشيداً كان أو سفيهاً.

وكما قال فيمن قال لعبده: أنت حر، وعليك مئة دينار: هو حر، ولا يتبع بشيء. ومذهب مالك: أن العبد حر، وتبقى المئة في ذمته.

فأمثال هذه المخالفة محمولة على أنه رأى ما أفتى به الإمام غير جار

على قواعده، فأفتى بما يراه المطابق لقواعد مذهب الإمام، ومقتضى هذا: أنه يرى الإمام غير مصيب في استنباط هذا الحكم الخاص، وليس في هذا غضاضة على الإمام مالك؛ فإنه لا يدعي لنفسه العصمة، ولا أن أهل العلم من أصحابه يعتقدون فيه أنه لا يخطئ في حال، وقد نقل عنه أنه قال: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فما وافق الكتاب والسنّة، فخذوا به، وما لم يوافق، فاتركوه»، وإذا كان عمر بن الخطاب ﷺ قد غفل عن قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[النساء: ٢٠]، فأراد تحديد المهور حتى ذكرته بها امرأة، فرجع عن رأيه، فمن المحتمل أن يقع الإمام مالك أو غيره من الأئمة في خطأ الاجتهاد، ولأصحابه من بعده أن ينقدوا فتواه، حتى إذا وجدوها غير مطابقة لقواعده، ردوها إلى أصلها، وصح من هذا الوجه نسبة الحكم الذي يقرره بعض أصحابه إلى مذهبه.

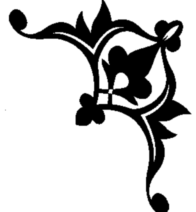
وقد رجع الإمام نفسه في مسائل، فأفتى فيها بغير ما أفتى به أولاً، وهذه المسائل معروفة في كتب الفقه، وربما اعتمد أصحابه القول الذي رجع عنه، حيث يظهر لهم أنه أوضح دليلاً، وأقوم قيلاً.

ومن يرى أن الاجتهاد المطلق يتجزأ، على معنى: أن في الفقهاء من يبلغ رتبة الاجتهاد في باب دون باب، وأن له أن يأخذ باجتهاده في الباب الذي استطاع فيه الاجتهاد، قد يحمل مخالفة ابن القاسم للإمام مالك على أنها من قبيل الاجتهاد في أبواب بلغ فيها رتبة الاجتهاد بإطلاق، ثم إن الفقهاء الذين جاؤوا بعد ابن القاسم، ولم يقصروا على درجة الترجيح، قد يرون في قول ابن القاسم رجحاناً، فيأخذون به، ويعدون قول الإمام تجاهه ضعيفاً.

والخلاف الذي جرى في اجتهاد ابن القاسم قد جرى في الإمام أشهب،

فذهب بعضهم إلى أنه مجتهد مطلق، واستدل على هذا بمخالفته للإمام مالك في كثير من المسائل، ويروى: أنه سئل عن مسألة من باب العتق، فأفتى فيها بما يخالف مذهب الإمام مالك، ولما ذكر له قول الإمام، قال: «وإن قاله مالك، فلسنا له بمماليك» والظاهر أن أشهب كابن القاسم، يجتهد في بعض المسائل على مقتضى أصول مالك، وإذا خالف الإمام، أو نفى أن يكون مملوكاً له، فلأنه يرى أن الأصول قد تقضي بغير ما أفتى به الإمام، وتمنعه من أن يتبعه في كل ما يفتي به متابعةَ العبد لمالكه، وقد رأينا كثيراً من المالكية؛ كأبي بكر بن العربي، وعبد الحميد الصائغ قد يأخذون بغير مذهب مالك في المسائل التي يظهر لهم أن أدلة غيره فيها أرجح من أدلته وأقوى.



ليلة النصف من شعبان[1]

سؤال: (١) لماذا يحتفل المسلمون في المساجد بإحياء ليلة النصف من شعبان من سائر ليالي العام؟

(٢) وهل ما يتلى من الدعوات، ويصلى من الركعات بين المغرب والعشاء من هذه الليلة بنية طول العمر، ودفع البلاء، والاستغناء عن الناس، ورد فيه نص شرعي؟

سؤال: ما السبب في إحياء ليلة النصف من شعبان، وصوم يومه، والتهليل فيها بالقراءة والأدعية والذكر، وجعلها في مصاف ليالي العيدين؟

سؤال: ما هي الليلة التي يفرق فيها كل أمر حكيم، ويبرم، هل هي ليلة القدر، أو ليلة النصف من شعبان؟

الجواب: احتفال المسلمين في المساجد بإحياء ليلة النصف من شعبان، لم يكن في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد الصحابة رضي الله عنهم، والوارد: أن خالد ابن معدان، ومكحولاً الشاميّ من التابعين، كانا يجتهدان ليلة النصف من شعبان في العبادة، ولما اشتهر ذلك عنهما، اختلف الناس في تعظيم هذه الليلة وإحيائها بالعبادة، فمنهم من أقره، ومنهم من أنكره، والمقرّون على

---

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزء السابع من المجلد الثاني، رجب ١٣٥٠هـ.

طائفتين: طائفة تذهب إلى استحباب إحيائها جماعة في المسجد، وممن وافق على هذا: إسحاق بن راهويه، وطائفة تكره الاجتماع لها في المسجد، ولا يكرهون للرجل أن يحيي تلك الليلة في الصلاة وحده، وهذا ما اختاره الأوزاعي إمام أهل الشام.

والمنكرون لتخصيص هذه الليلة بتعظيم هم طائفة من علماء الحجاز؛ كعطاء بن أبي رباح، وابن أبي مليكة، وفقهاء أهل المدينة، وهو قول أصحاب مالك وغيرهم.

أما القائلون بإحياء هذه الليلة بالعبادة، فإنهم يستندون إلى أحاديث وردت في فضلها؛ كحديث: «إن الله[1] ﷻ ينزل إلى سماء الدنيا ليلة النصف من شعبان، فيغفر لأكثر من شعر غنم كلب». وحديث: «إن الله[2] ﷻ يطلع إلى عباده في ليلة النصف من شعبان، فيغفر للمؤمنين، ويملي للكافرين، ويدع أهل الحقد لحقدهم حتى يدعوه». وهذه الأحاديث قد صرح علماء الحديث بضعفها، فمن يستند إليها في فضل ليلة النصف من شعبان، فلأنه لا يعترف بضعفها، أو لأن الأحاديث الضعيفة تكفي لأن يستند إليها في فضائل الأعمال.

ثم إن من أجاز إحياءها جماعة في المساجد يبني على أن لا بأس بصلاة النوافل في جماعة، وقد نص الإمام الشافعي رضي الله عنه في «مختصر البويطي» و«الربيع» على أن لا بأس بالجماعة في النافلة، وقد ورد في هذا أحاديث صحيحة؛ كحديث عتبان بن مالك، وغيره.

---

(١) الدارقطني، والإمام أحمد في «مسنديهما».

(٢) رواه الدارقطني في كتاب «السنن».

وأما من أجاز إحياءها للناس فرادى دون اجتماع لها في المساجد، فلعله يرى رأي الإمام مالك ﵁ في أن لا تصلى النوافل جماعة حيث تشتهر، أو أن يجمع لها الناس، روى ابن وهب عن مالك: أنه لا بأس بأن يؤم النفر في النافلة، فأما أن يكون مشتهراً، ويجمع له الناس، فلا.

قال الحافظ ابن حجر: وهذا بناء منه على قاعدة سد الذرائع؛ كراهة أن يظن من لا علم عنده أن ذلك فريضة، ويستثنى قيام رمضان؛ لاشتهار ذلك من فعل الصحابة.

أما المنكرون لأن يكون لهذه الليلة فضل على غيرها، فلأنه لم يثبت عندهم في فضلها حديث.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب «الأحكام»: «وليس في ليلة النصف من شعبان حديث يعول عليه، لا في فضلها، ولا في نسخ الآجال فيها، فلا تلتفتوا إليه».

وقال في كتاب «العارضة»: «وليس في ليلة النصف من شعبان حديث يساوي سماعه».

هذه مذاهب أهل العلم في تعظيم ليلة النصف من شعبان.

وأما الصلاة المخصوصة التي يعمد إليها بعض الناس في هذه الليلة، فقد ورد حديثها في «الإحياء» لأبي حامد الغزالي، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي، ولكن جماعة من الحفّاظ صرحوا بأن حديثها موضوع.

قال الحافظ ابن الجزري في «الحصن»: «وأما صلاة الرغائب أول خميس من رجب، وصلاة ليلة النصف من شعبان، وصلاة ليلة القدر من رمضان، فلا تصح، وسندها موضوع باطل».

وقال الإمام النووي في كتاب «المجموع»: «الصلاة المعروفة بصلاة الرغائب، وهي اثنتا عشرة ركعة بين المغرب والعشاء ليلة أول جمعة من رجب، وصلاة ليلة النصف من شعبان مئة ركعة، وهاتان الصلاتان بدعتان منكرتان، ولا يغتر بذكرهما في كتاب «قوت القلوب»، و«إحياء علوم الدين»، ولا بالحديث المذكور فيهما؛ فإن كل ذلك باطل، ولا يغتر ببعض من اشتبه عليه حكمهما من الأئمة، فصنف ورقات في استحبابهما؛ فإنه غالط في ذلك، وقد صنف الشيخ الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي كتاباً نفيساً في إبطالهما، فأحسن فيه وأجاد».

والليلة المباركة الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[الدخان: ٣-٤] هي ليلة القدر، وتفسيرها بليلة النصف من شعبان ينسبه بعض المفسرين إلى عكرمة، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: «ومن قال: إنها ليلة النصف من شعبان؛ كما روى عكرمة، فقد أبعد النجعة، فإن نص القرآن في أنها في رمضان».

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «وجمهور العلماء على أنها ليلة القدر، ومنهم من قال: إنها ليلة النصف من شعبان، وهو باطل؛ لأن الله تعالى قال في كتابه الصادق القاطع: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾[البقرة: ١٨٥]، فنص على أن ميقات نزوله رمضان، ثم عبر عن وقتية الليل هنا، فقال: ﴿فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ﴾.

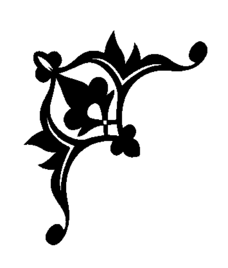
ويتلخص الجواب: في أن ليلة النصف من شعبان ليست هي الليلة المرادة بالليلة المباركة الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ﴾. وأن الصلاة المخصوصة التي يفعلها بعض الناس قد طعن كثير من الحفاظ

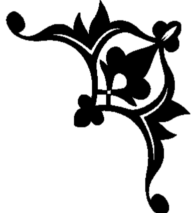
في صحة حديثها، وأدخلوها في قبيل البدعة التي هي طريقة في الدين تخترع ليضاهى بها الطريقة الشرعية.

أما إحياء الرجل لها بالعبادة في جملة ما يتيسر له إحياؤه من الليالي؛ رجاء أن يكون لها في استجابة الدعاء وقبول العبادة المزية التي وردت في أحاديث فضلها، فليس فيه من بأس، وهذه الأحاديث تكفي داعياً للإقبال فيها على العبادة، وتنفي أن يكون قيام الرجل فيها بشيء من العبادة المطلقة عن التقييد بعدد معين، أو هيئة مخصوصة، بدعة، وإن لم تبلغ هذه الأحاديث درجة الصحيح.









نظرة في أحاديث المهدي[1]

وردت أحاديث تنبئ بظهور رجل في آخر الزمان يقيم العدل، ويحكم الناس بالشريعة، وسمي في بعض هذه الأحاديث بالمهدي، وكثيراً ما يتشوف الناس إلى أن يقفوا على حقيقة هذه الأحاديث الواردة في شأنه، ويعرفوا موقعها من الصحة، ولاسيما عندما يقوم شخص يدعي المهدوية، أو تحدث حادثة غريبة؛ كحادثة هذه الأيام، تدعو الناس إلى أن يجعلوا لها نصيباً من الحديث في مجالسهم.

ذلك ما دعاني ـ بصفة أني كنت مدرساً للحديث وعلوم الحديث في كلية أصول الدين ـ إلى أن أعرض في هذه المحاضرة ما وصل إليه بحثي، واستقر عليه نظري في هذه القضية مستنداً إلى القواعد الصحيحة التي تضع كل حديث موضعه، غير غافل عما يترتب على بعض الاعتقادات من فساد في العلم، أو يجول في النفس من شبه يثيرها الوهم، فأقول:

الأحاديث النبوية منها ما يسمّى بالحديث المتواتر، وهو ما يرويه عن النبي ﷺ جماعة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، ومنها خبر الآحاد، وهو ما يرويه الثقة العدل عن النبي ﷺ.

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الأول من المجلد الثاني والعشرين، محرم ١٣٦٩هـ.

وما يدعو إليه الدين الحق، إما أن يكون أصلاً من أصول الدين؛ أي: لا تتم حقيقة الإيمان إلا به، وهذا لا يحتج عليه إلا بالحديث المتواتر، وإما أن يكون حكماً عملياً؛ كأن يقال: هذا واجب، أو حرام، أو جائز، وهذا موضع الاحتجاج بخبر الآحاد، ويلحق بالأحكام العملية ـ في صحة الاحتجاج عليه بخبر الآحاد ـ أشياء يخبر بها الشارع؛ ليعلمها الناس من غير أن يتوقف صحة إيمانهم على معرفتها، ومن هذا القبيل: حديث المهدي، فإذا ورد حديث صحيح عن النبي ﷺ بأنه سيقع في آخر الزمان كذا، حصل به العلم، ووجب الوقوف عنده من غير حاجة إلى أن يكثر رواة هذا الحديث حتى يبلغ مبلغ التواتر.

والأحاديث الواردة في شأن المهدي على وجهين:

أحاديث صرح فيها باسم المهدي؛ كحديث أبي سعيد الخدري ﷺ: «المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً».

وأحاديث لم يصرح فيها بهذا الاسم، وإنما أشير إليه فيها بصفات خاصة؛ كحديث: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم، لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً».

ولم يرو في «الجامع الصحيح» للإمام البخاري حديث في شأن المهدي، وإنما ورد في «صحيح مسلم» حديث لم يصرح فيه باسمه، وحمله بعضهم على أن المراد منه: المهدي المصرح به في غيره من كتب السنة، وهو حديث جابر بن عبدالله، إذ قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثياً، لا يعده عدداً»، وفي رواية عن جابر، وأبي سعيد الخدري في «مسلم» أيضاً: «يكون في آخر الزمان خليفة يقسم المال، ولا يعده».

وقد روى أحاديث المهدي المصرَّح فيها باسم المهدي، أو المشار فيها إلى بعض صفاته بقية كتب الحديث، فرواها الإمام أحمد بن حنبل، والحاكم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والطبراني، وأبو نعيم، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى، والدارقطني، والبيهقي، ونعيم بن حماد، وغيرهم. وجمعت هذه الأحاديث في رسائل مستقلة؛ مثل: «العرف الوردي في أخبار المهدي» للسيوطي، و«القول المختصر في علامات المهدي المنتظر» لابن حجر الهيثمي، و«البرهان في علامات مهدي آخر الزمان» لابن حسام الدين أحد تلاميذ ابن حجر، و«المورد الوردي في حقيقة المهدي» لملا علي قاري، و«التوضيح في تواتر ما جاء في المنتظر والدجال والمسيح» للشوكاني.

وأول من اتجه إلى نقد أحاديث المهدي فيما عرفناه: أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، فقد ذكر في «مقدمة تاريخه»: أن في الناس من أنكروا أحاديث المهدي، وتكلموا فيها، وأورد منها ثمانية وعشرين حديثاً، وقد منعه ما اعتاده من تحقيق البحث في القضايا العلمية أن يحكم عليها كما يفعل غير أهل العلم بأنها غير ثابتة، بل تصدى إلى نقدها بنقل ما قدح به أهل الفن في بعض رواتها، وأورد من بينها حديث أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض جوراً وظلماً وعدواناً، ثم يخرج من أهل بيتي رجل يملؤها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وعدواناً»، وقال: هذا الحديث رواه الحاكم، وقال: هذا صحيح على شرط الشيخين ـ يعني: البخاري ومسلماً ـ، ولم يخرجاه، وأورد فيها ما رواه الحاكم أيضاً عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ، قال: «يخرج في آخر أمتي المهدي، يسقيه الله الغيث، وتخرج الأرض لباتها، ويعطي المال صحاحاً، وتكثر الماشية، وتعظم الأمة، يعيش سبعاً أو ثمانياً؛ يعني: حججاً»، وقال الحاكم

في هذا الحديث: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، يعني: البخاري ومسلماً.

ثم اعترف ابن خلدون بعدُ بأن بعض الأحاديث خلص من النقد إذ قال: فهذه جملة الأحاديث التي خرجها الأئمة في شأن المهدي، وخروجه آخر الزمان كما رأيت لم يخلص منها من النقد إلا القليل، والأقل منه.

ونحن نقول: متى ثبت حديث واحد من هذه الأحاديث، وسلم من النقد، كفى في العلم بما تضمنه من ظهور رجل في آخر الزمان يسوس الناس بالشرع، ويحكمهم بالعدل، إذ أريناك أن مسألة المهدي لم تكن من قبيل العقائد التي لا تثبت إلا بالأدلة القاطعة.

والصحابة الذين رويت من طرقهم أحاديث المهدي نحو ٢٧ صحابياً رضي الله عنهم، منهم: أبو سعيد الخدري، وعبدالله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وأبو هريرة، وأنس بن مالك، وجابر بن عبدالله الأنصاري، وأم سلمة، وعبدالله ابن عمرو بن العاص، وعمار بن ياسر، والعباس بن عبد المطلب، وتميم الداري، وابن عباس.

والواقع أن أحاديث المهدي بعد تنقيتها من الموضوع، والضعيف القريب منه، فإن الباقي منها لا يستطيع العالم الباحث على بصيرة أن يصرف عنه نظره، كما يصرفه عن الأحاديث الموضوعة.

وقد صرح الشوكاني في رسالته المشار إليها آنفاً بأن هذه الأحاديث بلغت مبلغ التواتر، فقال: «والأحاديث الواردة في المهدي التي أمكن الوقوف عليها، منها خمسون فيها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر، وهي متواترة بلا شك، بل يصدق وصف التواتر على ما دونها على جميع الاصطلاحات المحررة في الأصول».

يقول بعض المنكرين لأحاديث المهدي جملة: إن هذه الأحاديث من وضع الشيعة لا محالة.

ويرد هذا؛ بأن هذه الأحاديث مروية بأسانيدها، ومنها ما تقصينا رجال سنده، فوجدناهم ممن عرفوا بالعدالة والضبط، ولم يتهمهم أحد من رجال التعديل والتجريح بتشيع، مع شهرة نقدهم للرجال.

وقال ابن خلدون: وربما تمسك المنكرون لشأن المهدي بما رواه محمد بن خالد الجندي عن أبان بن صالح عن الحسن البصري، عن أنس ابن مالك عن النبي ﷺ: أنه قال: «لا مهدي إلا عيسى».

وهذا حديث مصنوع، فقد قال نقاد الأسانيد كالحاكم: إن محمد ابن خالد رجل مجهول، وقال ابن عبد البر: إنه متروك، وقال الأزدي: منكر الحديث، وآخذ في مثل هذا بقول ابن حزم: إذا كان في سند الحديث رجل مجروح بكذب، أو غفلة، أو مجهول الحال، لا يحل عندنا القول به، ولا تصديقه، ولا الأخذ بشيء منه.

وقد اتخذ مسألة المهدي كثير من القائمين لإنشاء دول وسيلة إلى الوصول إلى غاياتهم، فادعوا المهدوية؛ ليتهافت الناس على الالتفاف حولهم، فالدولة الفاطمية قامت على هذه الدعوة؛ إذ زعم مؤسسها عبيدالله أنه المهدي، ودولة الموحدين جرت على هذه الدعوة؛ فإن مؤسسها محمد بن تومرت أقام أمره على هذه الدعوة.

وظهر في أيام الدولة المرينية بفاس رجل يدعى: التوزري، واجتمع حوله رؤساء صنهاجة، وقتله المصامدة.

وقام رجل اسمه العباس سنة ٦٩٠هـ في نواحي الريف من المغرب،

وزعم أنه المهدي، واتبعه جماعة، وآل أمره إلى أن قتل، وانقطعت دعوته.

وبعد ثورة أحمد عرابي بمصر ظهر في السودان رجل يسمى: محمد أحمد ادعى أنه المهدي، واتبعته قبيلة البقارة من جهبنة على أنه هو المهدي سنة ١٣٠٠هـ، وهو الذي خلفه بعد موته التعايشي أحد زعماء قبيلة البقارة.

والفرقة الكيسانية يجعلون المهدي محمد بن الحنفية، ويزعمون أنه مختف في جبل رضوى بين المدينة وينبع.

والشيعة الإمامية يقولون: إن محمد بن الحسن العسكري هو المهدي المنتظر، ويزعمون أنه اختفى في سرداب بالحلّة من بلاد العراق في أواخر القرن الخامس الهجري.

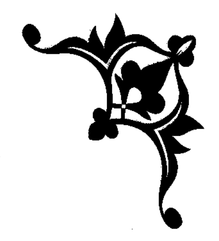
وإذا أساء الناس فهم حديث نبوي، أو لم يحسنوا تطبيقه على وجهه الصحيح، حتى وقعت وراء ذلك مفاسد، فلا ينبغي أن يكون ذلك داعياً إلى الشك في صحة الحديث، أو المبادرة إلى إنكاره؛ فإن النبوة حقيقة واقعة بلا شبهة، وقد ادعاها أناس كذباً وافتراء، وأخلوا بدعواهم كثيراً من الناس؛ مثل ما يفعل طائفة القاديانية اليوم، والإلهية ثابتة بأوضح من الشمس في كبد السماء، وقد ادعاها قوم لزعمائهم على معنى أن الله ـ جل شأنه ـ يحل فيهم؛ مثلما يفعل طائفة البهائية في هذا العهد. فليس من الصواب إنكار الحق من أجل ما ألصق به من الباطل.

والخلاصة: أن في أحاديث المهدي ما يعد في الحديث الصحيح، وبما أني درست علم الحديث، ووقفت على ما يميز به الطيب من الخبيث، أراني مُلجأً إلى أن أقول كما قال رجال الحديث من قبلي: إن قضية المهدي ليست بقضية مصطنعة.

ولا أتـرك مكاني هذا حتى أنبـه على أنه لم يرد ـ ولو في الأحاديـث الموضوعة ـ: أن المهدي يولد من غير أب، وأنبه على أن الحديث الذي ذكره أبو بكر الإسكافي في كتاب «فوائد الأخبار» موضوع، وهو حديث: «من كفر بالمهدي، فقد كفر»، وأبو بكر الإسكافي من المتهمين بوضع الأحاديث.

﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[البقرة: ٣٢].



لا عدوى ولا طيرة[1]

حدثنا سعيد بن عفير، قال: حدثنا ابن وهب عن يونس، عن ابن شهاب، قال: أخبرني سالم بن عبدالله، وحمزة: أن عبدالله بن عمر ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ:

«لا عدوى ولا طيرة».

أوتي ﷺ جوامع الكلم، فترى الحديث الواحد ينبّه لأبواب يدخل فيها على الناس فساد كبير، فيعمد إلى هذه الأبواب، ويسدها سداً محكماً، حتى انتظمت الشريعة الغرّاء طرق الإصلاح بأكملها. ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «لا عدوى ولا طِيَرَة».

ونحن نبحث في هذه المحاضرة عن حقيقة العدوى والطيرة، وأثرهما في المجتمع، فنقول:

العدوى: أن يجاوز المرض صاحبه إلى من يقرب منه، وهذا معروف في بعض الأمراض؛ كالجرب، والجذام، إذن فما معنى نفي العدوى في هذا الحديث؟

ونحن نورد أحاديث تنبئ بأن المرض قد ينتقل من شخص إلى آخر،

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء السابع من المجلد الثالث عشر، محرم ١٩٦٠هـ.

ونضع كل حديث موضعه؛ حتى يتضح أن لا إشكال في هذه الأحاديث، وأن الشريعة لا تجيء على خلاف الحقائق العلمية في حال:

جاء في الصحيح: أن النبي ﷺ قال: «فرّ من المجذوم كما تفرّ من الأسد»، والأمر بالفرار من المجذوم لا وجهة له ـ فيما يظهر ـ إلا اجتناب العدوى.

وفي الصحيح أيضاً: أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال: «لا يورد مُمرِض على مُصِح»؛ أي: لا يورد ذو إبل مريضة على ذي إبل صحيحة. والمعنى: أن لا تورد إبل مريضة على إبل صحيحة. وعلة النهي عن إيراد المريضة على الصحيحة: خوف العدوى.

وجاء في الصحيح: أن النبي ﷺ قال في الوباء: «إذا سمعتم به بأرض، فلا تقدموا عليه، وإذا وقع في أرض، فلا تخرجوا منها».

وهذا الحديث ظاهر في أن علة النهي عن الإقدام على أرض الوباء هو الحذر من العدوى.

أما النهي عن الخروج من بلد الوباء فراراً منه، فمحمول على الكراهة، فلو خرج إنسان من البلد التي ضرب فيها الطاعون قاصداً الفرار من الإصابة به، لأتى شيئاً مكروهاً.

وعلة النهي عن الفرار من الطاعون هي فيما يظهر: أن الإذن في الخروج قد يفتح الباب لأن يخرج الأصحاء، ويترك المرضى به، فلا يجد هؤلاء المرضى من يتعهدهم، ويقوم على أمرهم؛ من نحو: طعام وسقاء وعلاج، وليس من المقبول أن يقول قائل: إن هؤلاء المرضى قد أصيبوا، ووقعوا بمقربة من الموت، فإهمالهم أخفّ شراً من بقاء الأصحاء بموطن فيه المرض

المفضي في غالب أحواله إلى الموت.

فيرد هذا: بأن هلاك المرضى بخروج الأصحاء محقق، وإصابة الأصحاء وهلاكهم مظنون، ودرء الضرر المحقق مقدم على درء الضرر المحتمل الوقوع.

والإلقاء بالتهلكة الذي نهى عنه الشارع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥]، هو: أن يرمي الإنسان بنفسه في مواقع الهلاك دون أن يدفع بهذا الإلقاء شراً، أو يجلب به خيراً، أما إذا قصد الإنسان إلى دفع شرّ أمرَ الشارع بدفعه، أو جلبِ خير استحبَّ الشارع جلبه، وألقى بنفسه في هذا السبيل، وهو يعلم أنه سيقع في مهلك، فنهي الآية لا يتناوله، بل يعده الشارع من أولي العزم الذين يحظون بالكرامة عنده، ويرتفع ذكرهم بين ذوي الأخلاق السامية.

وإذا أتينا البحث من ناحية الأخلاق، قلنا: إن خروج الأصحاء من موطن الطاعون لا لداعٍ غير الخوف من الموت، ينبىء أن نفوسهم خالية من العطف على من أصيبوا بالطاعون، حيث طابت نفوسهم أن يدَعوهم وهم يقاومون الآلام والجوع والظمأ حتى يموتوا في تلك الحالة المحزنة.

ثم إن الحديث إنما نهى عن الخروج من بلد الطاعون متى كان القصد الفرار من الموت، أما إذا خرج الشخص من بلد الطاعون بقصد آخر من نحو التجارة أو التداوي، فذلك ما لا حرج فيه، ولا يتناوله النهي الوارد في الحديث؛ لأن الحديث يقول: «وإذا وقع بأرض، وأنتم بها، فلا تخرجوا فراراً منه».

فيؤخذ من لفظ الحديث وروح التشريع: أن خروج الأصحاء بحيث

لا يبقى مع المرضى من يقوم بضرورات حياتهم، حرام، وأن خروج فرد أو جماعة لم يتعين عليهم القيام بشؤون المرضى، مكروه، متى قصدوا الفرار من الموت، فإذا قصدوا غرضاً آخر ذا فائدة، كان الخروج مباحاً.

فأنتم ترون أن بين أيدينا أحاديث ثابتة بأن دعوى العدوى صحيحة، إذاً فما معنى العدوى في قوله ﷺ: «لا عدوى»؟.

جواب هذا: أن العرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أن بعض الأمراض؛ كالجرب والجذام تسري بطبيعتها من المصاب بها إلى من يقرب منه، دون أن يضيفوا المرض إلى مشيئة الله تعالى، فنفى النبي ﷺ العدوى بهذا المعنى؛ لأن اعتقادهم أن سريان مثل الجذام والجرب أمر طبيعي، دون أن يكون لمشيئة الله تعالى تأثير في ذلك، يخل بعقيدة التوحيد التي جاء الإسلام لبنائها.

فلا يراد من الحديث: نفي أن تكون هناك أمراض قد جعل الله قرب الشخص من صاحبها سبباً لانتقالها إليه، بل المراد: نفي العدوى بالمعنى الذي يتصوره الجاهليون، وهو أن الانتقال من طبيعة المرض على أنه لا بد منه.

وقد جاء في بعض روايات حديث: «لا عدوى»: أن أعرابياً قال للنبي ﷺ: أرأيت الإبل تكون في الرمال أمثال الظباء، فيخالطها البعير الأجرب، فيجربها؟ فقال رسول الله ﷺ: «فمن أعدى الأول؟».

وهذا الجواب منه ـ عليه الصلاة والسلام ـ في غاية الإبداع؛ فإن حال الأعرابي حال من ينفي أن يكون للجرب سبب غير العدوى؛ إذ لو كان يعتقد أن الجرب قد ينشأ عن أمر آخر غير العدوى، لما أورد قصة الجمل

الأجرب، يخالط الإبل الصحيحة، فإن إيرادها إنما يناسب حصر الإصابة بالجرب في العدوى؛ كقوله ﷺ: «فمن أعدى الأول؟» تنبيه على أن الجرب قد وجد في حال لا يمكن فيها ادعاء أنه قد نشأ من العدوى، وهاهنا يرجع الأعرابي إلى النظر في سبب هذا الجرب، فإذا عرف أن هناك سبباً للجرب غير العدوى، صار من الجائز أن يكون هذا السبب هو سبب الجرب الذي أصاب الإبل بعد اختلاطها بالجمل الأجرب، فإذا قيل له: إن السبب الحقيقي في الإصابة بالجرب هي مشيئة الله تعالى، ولكنه قد يربط الإصابة بقرب الصحيح من المرض، وقد يربطها بسبب آخر، سهل انقياده إلى هذه العقيدة، وترك عقيدة أن العدوى تؤثر بطبيعتها.

وإذا رأينا كثيراً ممن اتصلوا بذوي الأمراض المعدية، قد أصيبوا بهذه الأمراض، فقد نرى آخرين اقتربوا من أصحاب تلك الأمراض، فلم يصابوا بشيء منها.

وملخص الجواب: أن الحديث ورد في سياق الرد على ما كان لدى الجاهلية من اعتقاد أن العدوى أمر طبيعي، دون أن يضيفوها إلى مشيئة الخالق، والحديث لا ينفي أن الله تعالى قد يشاء، فيجعل مخالطة الصحيح للمصاب بشيء من الأمراض؛ كالجذام والجرب، سبباً لحدوث ذلك المرض في الصحيح.

وقوله ﷺ: «ولا طيرة» نفي للتشاؤم؛ فإن الطيرة: التشاؤم بالشيء، وأصلها: أن العرب كانوا في الجاهلية يعتمدون في الإقدام على بعض الأعمال؛ كالسفر والزواج، على الطير، فإن مرّ الطير باليمين، تيمّن، وإن مرّ باليسار، تشاءم به، ثم أطلقت الطيرة على التشاؤم، ولو بغير الطيور.

والحديث ينفي على وجه العموم ما كان شائعاً في الجاهلية من التشاؤم بأمور لا دخل لها في نجاح الأعمال، ولا خيبتها؛ كالعطاس، ونعيق الغراب.

وفي مثل هذا التشاؤم فساد كبير؛ إذ يمنع الشخص من الإقدام على عمل قد يكون فيه خير كثير، والإقدام على الأعمال يرجع فيه إلى الرأي السديد، وما يستكشف في تلك الأعمال من جلب مصلحة، أو درء مفسدة، فإن اشتبه الأمر، وخفي على الإنسان عاقبته من خير أو شر، فقد جعل الشارع الحكيم مكان التشاؤم أو التفاؤل: الاستخارة المعروفة في كتب السنّة.

ومن الأسف أن ينهى النبي ﷺ عن التشاؤم، ويبقى متفشياً في الشعوب الإسلامية، وقد أحدث الناس أنواعاً من التشاؤم لم تكن معروفة في الجاهلية، فأعرف في تونس أن الناس يتشاءمون بمناولة من يعزّ عليهم فراقه الصابون، أو آلة حادة؛ كالسكين، والمقص.

ويدخل في التشاؤم الممقوت: ما أحدثه الناس من الاستخارات غير الشرعية؛ كالاستخارة بالسبحة، والاستخارة المنامية، والاستخارة بالقرآن المجيد.

ويدخل في التشاؤم: الأخذ بأقوال الكهان والدجالين، فيمتنع من الشيء بمجرد قولهم له: إنه شر، أو لا خير فيه، فإن تعلّق الإنسان بشيء من ذلك، فقد خالف قول النبي ﷺ: «ولا طيرة».

ولا يجوز التشاؤم بيوم من الأيام، سئل مالك عن الحجامة يوم السبت، ويوم الأربعاء، فقال: لا بأس بذلك، وليس يوم إلا وقد احتجمت فيه، ولا أكره شيئاً من هذا: حجامة، ولا اطلاء، ولا نكاحاً، ولا سفراً في شيء من الأيام.

فإن قال قائل: حديث: «ولا طيرة» يعارضه ما جاء في الصحيح من قوله ﷺ: «الشـؤم في المرأة والدار والفرس»، وإذا كان في هذه الثلاث شؤم، صح أن تكون موضع التشاؤم، فمن تشاءم بشيء منها، لم يكن عليه حرج في هذا التشاؤم.

وجواب هذا: أن شؤم الشيء في أن يكون فيه وجه من الشر؛ بحيث لو اتصل به شخص، ناله من أجل اتصاله به سوء، وللمرأة وجه من الشر هو سوء خلقها، وللدار وجه من الشر هو ضيقها، أو سوء جارها، وللفرس وجه من الشر هو شموسها، أو بطء سيرها، أو اتخاذها للمباهاة، وعدم استعمالها عندما يحتاج إليها ساعة الدفاع في سبيل الله، فمن المحتمل القريب تفسير الشؤم في الحديث على نحو هذه الوجوه، وقد رويت أحاديث يستأنس بها لهذا التأثير، منها قوله ﷺ: «من سعادة ابن آدم ثلاثة: المرأة الصالحة، والمسكن الصالح، والمركب الصالح، ومن شقاوة ابن آدم ثلاثة: المرأة السوء، والمسكن السوء، والمركب السوء»[1].

وفي رواية الحاكم: «ثلاثة من شقاء المرأة: تراها فتسوءك، وتحمل لسانها عليك، والدابة تكون قطوفاً، فإن ضربتها، أتعبتك، وإن تركتها، لم تلحق أصحابك، والدار ضيقة قليلة المرافق».

وقوله ﷺ: «إن من شقاء المرء في الدنيا سوء الدار، والمرأة، والدابة»، وفيه: «سوء الدار: ضيق ساحتها، وخبث جيرانها، وسوء الدابة: منعها ظهرها، وسوء طبعها، وسوء المرأة: عقم رحمها، وسوء خلقها»[2].

---

(١) أخرجه أحمد، وصححه ابن حبان، والحاكم.

(٢) رواه الطبراني من حديث أسماء ـ رضي الله عنها ـ.

أما تفسير الشؤم في المرأة على ما يفهمه العامة من التشاؤم بكعبها، فقد أنكره تقي الدين السبكي، وقال: هو شيء لم يقل به أحد من العلماء، ومن قال: إنها سبب فيما يحصل من الشر، فهو جاهل.

وملخص القول: أن حديث: «ولا طيرة» هو الموافق لما جاءت به الشريعة من أن معرفة حسن عاقبة العمل أو سوئها، إنما يعتمد فيها على الشرع، وفهم ذوي الأنظار السديدة، بل هو الموافق للعقل؛ إذ ليس لنا أن نعتقد تأثير شيء في شيء، إلا أن تدل عليه المشاهدة، أو يظهر له وجه من العقل، أو ينص عليه الشارع، وليس للشؤم بالمعنى الذي يعتقده العامة صلة تجعله من قبيل المعقولات، أو المشاهدات، أو الشرعيات.

❐ ❐ ❐




باب في حديث السحر[1]

باب السحر من كتاب الطب من «الجامع الصحيح» للإمام البخاري ﷺ، قال: حدثنا إبراهيم بن موسى، أخبرنا عيسى بن يونس عن هشام، عن أبيه، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ، قالت: سحر رسول الله ﷺ رجل من بني زريق، يقال له: لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله ﷺ يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم، دعا، ودعا، ثم قال: «يا عائشة! أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه؟ أتاني رجلان، فقعد أحدهما على رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب[2]، قال: من طبّه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة، وجُفّ[3] طلع نخلة ذكر، قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان»، فأتاها رسول الله ﷺ في ناس من أصحابه، فجاء فقال: «يا عائشة! كأن ماءها نقاعة[4] الحناء، وكأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين»، قلت: يا رسول الله أفلا استخرجته؟ قال: «قد عافاني الله، فكرهت أن أثور على

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء العاشر من المجلد الثالث عشر، ربيع الثاني ١٣٦٠هـ.

(٢) مسحور.

(٣) وعاء طلع النخل.

(٤) النقاعة: الماء الذي ينقع فيه الحناء.

الناس فيه شراً»، فأمر بها فدفنت.

السحر في أصل اللغة: الصرف[1]، وشاع استعماله في كل أمر يخفى سببه، ويتخيل على غير حقيقته، وورد في كلام الشارع، فاتفق علماء الإسلام على أن هناك شيئاً يسمى: سحراً، واختلفوا في تصويره، فذهب جمهور أهل العلم إلى أن للسحر آثاراً حقيقية، وقالوا: هو مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال وأحوال يترتب عليها أمور خارقة للعادة. وقالوا: هو خارق للعادة يظهر في نفس شريرة بمباشرة أعمال مخصوصة. والساحر عند هؤلاء قد يبلغ أن يطير في الهواء، ويمشي في الماء.

وذهب بعض أهل العلم إلى أن السحر لا يبلغ أن يغير الحقائق في نفسها، وإنما هو تخييل وتمويه، وقالوا: لا يفعل الإنسان في غيره فعلاً من غير مماسة ولا ملامسة. وينسب هذا الرأي إلى المعتزلة، وجرى عليه أبو جعفر الاسترابادي، وأبو بكر الجصّاص.

وإذا كان السحر لا يتجاوز التخييل والتمويه، استبان الفرق بينه وبين المعجزة جلياً، فالمعجزات على حقائقها، وبواطنها كظواهرها، ولو اجتهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بمثلها، لظهر عجزهم عنها، وأما السحر، فإنما هو ضرب من الحيلة والتلطف لإظهار أمور لا حقيقة لها، ومن شاء أن يتعلم ذلك، بلغ فيه مبلغ غيره.

ويتلخص مما سبق: أن السحر نوعان:

أولهما: قلب حقيقة شيء إلى حقيقة شيء آخر على وجه خرق العادة

---

(١) حكاه الأزهري عن الفرّاء وغيره.

في الواقع؛ كقلب جماد إلى حيوان، أو حيوان إلى جماد.

ثانيهما: مزاولة نفس شخص أفعالاً يكون لها أثر في شخص آخر من غير اتصال به، ولا مماسة؛ كأن يزاول فعلاً يكون من أثره تغيير حب شخص لشخص إلى بغضه إيّاه.

ونحن لم يقع بأيدينا دليل على أن النوع الأول قد وقع.

ولإيضاح الفرق بين المعجزة والسحر فرقاً ذاتياً، نقول: إن الساحر لا يبلغ أن يقلب العصا ثعباناً، ولا أن يفلق البحر فتمر منه الجيوش، ولا أن يبرئ الأكمه، أو يحيي الموتى، ولا يبلغ أن يجعل الماء ينبع من بين الأصابع، فتروى منه العشـرات أو المئات من الناس؛ أي: إنه لا يجري على يده من خوارق العادة ما يجري مثله على أيدي الأنبياء ـ عليهم السلام ـ.

أما النوع الثاني، وهو أن يزاول بعض النفوس الخبيثة أفعالاً يظهر أثرها في شخص آخر من غير اتصال ولا مماسة، فقد دلت ظواهر الشريعة على صحته؛ لقوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ﴾[البقرة: ١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾[الفلق: ٤]، والنفاثات وصف للنفوس؛ لأن تأثير السحر إنما هو من جهة الأنفس الخبيثة، والأرواح الشريرة، وهذا وجه ذكر الوصف بصيغة التأنيث، وإذا دلت على صحته ظواهر الشريعة، ولم يقم دليل قاطع على نفيه، وكانت قدرة الله صالحة لأن تجعل للنفوس أثراً في شخص آخر من غير مماسة، لم يكن هناك داع إلى تأويل الظواهر.

ونتخلص من هذا إلى أن الذين ينكرون السحر بنوعيه: قلب الحقائق، وتأثير النفوس من غير مماسة، ينكرون حديث سحر النبي ﷺ؛ لأن الحديث

يتضمن أن لبيد بن الأعصم قد فعل فعلاً كان له أثر في النبي ﷺ، وهو بعيد عنه.

ورأى المنكرون للحديث: أن هناك ما ينفي بوجه خاص أن يكون النبي ﷺ قد سحر، وأوردوا ثلاثة وجوه:

أحدها: أن الاعتقاد بثبوت سحر النبي ﷺ يكون تصديقاً لقول الكفّار فيما حكاه الله عنهم: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾[الإسراء: ٤٧]، وهذا كما قال فرعون لموسى ـ عليه السلام ـ فيما قصه الله عنهما: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَـٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾[الإسراء: ١٠١].

ثانيها: أن سحر الأنبياء، وتمكّن الساحر من أن يفعل فعلاً يكون له أثر في قوة تفكيرهم يحط من منصب نبوتهم.

ثالثها: أن تجويز السحر عليهم يشكك في نبوتهم، ويعدم الثقة بما شرّعوه من الشرائع؛ إذ يكون من المحتمل على هذا التجويز أن يخيل إلى النبي أنه يرى جبريل ـ عليه السلام ـ، ولم يكن هناك جبريل، وأنه يوحى إليه بشيء، ولم يوح إليه به.

ونحن ننظر في سند الحديث، ثم ننظر فيما استند إليه المنكرون من الوجوه التي رأوها قاضية عليه بالوضع:

الطرق التي روي بها هذا الحديث في «الصحيحين» كلها ترجع إلى هشام بن عروة عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ، وعروة أحد الفقهاء السبعة، لم يطعن فيه أحد بكلمة، ومن رووه عن هشام بن عروة ـ مع كونهم كثيرين ـ هم من الرجال الموثوق بروايتهم، فقد رواه عن هشام: عيسى بن يونس، وأبو أسـامة حمّاد بن أسـامة، وأبو ضمرة أنس بن عياض، وابن جريج، وابن أبي الزناد، وابن نمير.

ويقي هشام بن عروة الذي تدور عليه رواية الحديث في «الصحيحين»، وهو معدود من ثقات الرجال، وأئمة الحديث، وإنما تعرض له أبو الحسن ابن القطان، ومسّه من جهة الضبط، فقال: إنه اختلط في آخر حياته، وتصدى للرد على ابن القطان الحافظ الذهبي في كتاب «الميزان»، واشتد في الإنكار عليه، وقال: إن عروة لم يختلط، وإنما تناقض حفظه في الكبر، فنسي بعض محفوظه، أو وَهِمَ، وقال عبد الرحمن بن خراش: كان مالك لا يرضى هشام ابن عروة، نقم عليه حديثه لأهل العراق، وقدم الكوفة ثلاث مرات: قدمه كان يقول: حدثني أبي، قال: سمعت عائشة، والثانية كان يقول: أخبرني أبي عن عائشة، وقدم الثالثة، فكان يقول: أبي عن عائشة؛ (يعني: أنه كان يرسل عن أبيه).

ولو روى هذا الحديث عن عائشة هشام وحده، لحام حوله شيء من الوهن، ولكن رواه البيهقي في «الدلائل» عن عمرة عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ، ولم تنفرد برواية هذا الحديث عائشة، بل رواه ابن سعد عن ابن عباس، ورواه ابن سعد، وأبو بكر بن شيبة عن زيد بن أرقم، وصححه الحاكم.

فرواية الحديث في «الصحيحين»، ثم رواية غير عروة له عن عائشة، ورواية غير عائشة له من الصحابة، يجعله في مأمن من أن يحكم عليه بوضع، أو ضعف من جهة سنده.

وننظر بعدُ هذا الحديثَ من جهة المتن؛ لعلّنا نجد في رواياته اضطراباً واختلافاً يقضي بعدم التمسك به:

اختلفت الروايات في بعض ألفاظ الحديث اختلافاً لا يزيد على الاختلاف الذي ينشأ من رواية الحديث بالمعنى، كما جاء في بعض الروايات: «جف

طلع نخلة» ـ بالفاء ـ، وفي بعضها: «جب» ـ بالباء ـ، وفي بعض الروايات: «ومشاطة» ـ بالطاء ـ، وفي بعضها: «ومشاقة» ـ بالقاف ـ.

واختلفت الروايات من جهة العموم والخصوص، كما جاء في بعض الروايات «يخيل إليه أنه يفعل الشيء، ولا يفعله»، وجاء في رواية أخرى: «يرى أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن»، وهذا الاختلاف أيضاً لا يقضي بضعف الحديث أو وضعه، فمن المحتمل أن يكون الراوي قد عبّر في الرواية الأولى بلفظ عام، والمراد: ما دلت عليه الرواية الثانية من مباشرة النساء.

واختلفت الروايات اختلافاً يجعل بينها ـ فيما يظهر ـ تعارضاً؛ كما جاء في بعض الروايات: قلت: يا رسـول الله! أفلا اسـتخرجته؟ قال: «قد عافاني الله منه»، وظاهر هذه الرواية: أنه لم يخرج ما وقع به السحر من جف الطلعة، وما حواه الجف، وجاء في رواية أخرى: «فاستخرج»، وهذا ظاهر في أنه أخرج، وهذا الاختلاف لا يبلغ بالحديث حد الوضع أو الضعف؛ إذ شأن المحدثين هنا أن يرجحوا إحدى الروايتين بأحد الوجوه المعروفة من الترجيح، كأن ترجح رواية: «فاستخرج»؛ لأن راويها سفيان بن عيينة، وهو أضبط من عيسى بن يونس، ويجمع بين الروايتين؛ بأن يحمل قولها: «فاستخرج» على معنى إخراجه من بئر ذروان حتى رآه وعلمه، ويحمل قولها: «فهلا استخرجته» على معنى: هلاّ أخرجته للناس، وأريته إياهم حتى يعاينوه، فأخبرها بأن الذي منعه من إظهاره للناس هو أن المسلمين إذا رأوه، لا يسكتون، وقد يتعرضون للساحر بالأذى، فيغضب للساحر قومه، فتحدث فتنة، ولا داعي إليها بعد أن حصل الشفاء والعافية، فالاستخراج الذي وقع غير الاستخراج الذي سألته عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

واختلفت الروايات في شيء آخر قد يلوح أن يجعل بينها تعارضاً: هو أن رواية الحديث الذي سقناه تقول: إنه ﷺ أتى البئر في ناس من أصحابه، ورواية زيد بن أرقم للحديث تقول: إنه أرسل علياً، فاستخرجها، فجاء بها، ورواية ابن عباس عند ابن سعد: فبعث إلى عليّ وعمّار، فأمرهما أن يأتيا البئر، ورواية غيره عن عائشة: فنزل رجل فاستخرجه.

والجمع بين هذه الروايات: أنه بعث علياً وعماراً إلى البئر لاستخراج ما فيها، ثم أدركهما في ناس من أصحابه، وقد نزل أحدهما إلى البئر، فاستخرج ما صنعه اليهودي، وكان الذي قدمه إلى النبي ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فمتن الحديث سالم من الاضطراب، وعلى فرض أن يعدّ شيء من ذلك الاختلاف اضطراباً، فقاعدة الأئمة أن يترك ما وقع فيه الاضطراب من ألفاظ الحديث، ويؤخذ بما اتفقت عليه الروايات منه، فإذا عدّ من الاضطراب اختلاف الروايات في تصريح بعضها بأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ استخرج ما وقع به السحر، ودلالة أخرى على أنه لم يستخرجه، وفي قول بعضها: إنه ذهب إلى البئر بنفسه، وقول أخرى: إنه أرسل علياً رضي الله عنه، صرف النظر عن هذا الذي وقع فيه الاختلاف، وبقي أصل السحر ثابتاً من الروايات التي اتفقت عليه.

ولم يرد ـ فيما رأينا من الروايات ـ رواية تنسب التخييل إلى قوله ﷺ، فتقول: يخيل إليه أنه كان يقول الشيء ولم يقله، كما أنا لم نقف على رواية تذكر التخييل الذي أحدثه السحر على أن النبي ﷺ قال ذلك، وأخبر به، وقد وقع في تفسير أبي بكر الجصّاص ـ في سياق إنكار الحديث ـ هذان الزعمان، فقال: وزعموا أنه قال: يخيل إليّ أني أقول الشيء وأفعله،

ولم أقله ولم أفعله.

ونوجه النظر بعد هذا إلى ما أورده منكرو الحديث من الوجوه القاضية في رأيهم بوضعه، فنقول: أما ما قالوه من أن الحديث يقتضي تصديق الكفار في قولهم: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾[الإسراء: ٤٧]، فيرد بأن الكفار لا يريدون من قولهم: ﴿مَّسْحُورًا﴾: أن بعض الساحرين زاول فعلاً كان له أثر في اختلال عقله ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وإنما يريدون: أنه زائل العقل؛ أي: إنه لا يعقل ما يقول؛ كما قص الله تعالى عنهم في آية أخرى أنهم قالوا: ﴿مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ﴾[الدخان: ١٤]، وقالوا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾[الحجر: ٦]، وصح إطلاق المسحور على المجنون؛ لأن السحر عند المعتقدين بحقيقته، قد يقصد به التأثير في الفكر، فيبلغ المسحور حد الجنون.

وأما قولهم: إن سحر الأنبياء يحط من مناصبهم، فمسلم متى قيل: إن السحر قد أثر في قوتهم الفكرية، أما إذا قيل: إن السحر كان له أثر في جسده ﷺ دون عقله، وكان هذا الأثر ما عرض له من عدم القدرة على مباشرة أزواجه، فإنه لا يحط شيئاً من منصبه الشريف، ويحمل قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ في رواية سفيان بن عيينة: «حتى كان يرى أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن»[1] على معنى: أنه كان يظهر له من نشاطه القدرة على مباشرة نسائه حسب العادة، فإذا دنا منهن، لم يقدر على إتيانهن، ورواية: «يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء ولا يفعله» نرجع بها إلى رواية سفيان: «كان يرى أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن»، ونحملها على أنها من تصرف بعض الرواة؛ إذ أتى بدل قولها: «يرى أنه

---

(١) «صحيح البخاري» في باب: هل يستخرج السحر؟.

يأتي النساء» بقوله: «كان يفعل الشيء»، وبدل قولها: «ولا يأتيهن» بقوله: «ولا يفعله»، فهذه الرواية عبّر فيها عن إتيان النساء وعدم إتيانهن بلفظ عام هو الفعل وعدم الفعل، وجاءت على خلاف قولها: «كان يرى أنه يأتي النساء»، فجاءت كلمة «كان» بعد كلمة «يخيل»، فقالت: «يخيل إليه أنه كان يفعل».

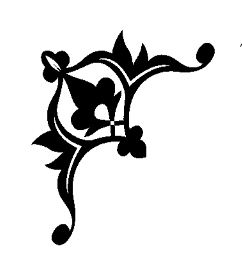
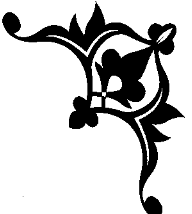
وأما رواية: «يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء وما فعله» وهي التي تشعر بأن السحر أثر في قوته الفكرية، ومثلها رواية: «يخيل إليه أنه صنع شيئاً، ولم يصنعه»، فنحملها أيضاً على أنها من تصرف الرواة الذي يقع بهم في غلط، وقد ينسب بعض المحققين من أهل العلم الغلط في بعض ألفاظ الحديث الوارد في «الصحيحين» إلى الراوي متى رأوا اللفظ صريحاً في معنى يخالف ما عرف من معقول أو منقول، ويبقى ما عدا اللفظ الذي هو موضع الغلط ثابت الرواية.

وملخص ما نرى في هذا الحديث: أن أصله ثابت، ويحمل السحر على أنه أثّر في قوته الجسمية، دون أن يمس قوته العقلية بشيء، ومما يدل له: حديث ابن عباس عند ابن سعد: «مرض رسول الله ﷺ وأخذ عن النساء والطعام والشراب، فهبط عليه ملكان» الحديث، ونجعل قول عائشة - رضي الله عنها - في رواية سفيان بن عيينة: «كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن» هو أصل الرواية، وما عداه من الروايات إما أن نرجع بتأويله إلى هذا الأصل، أو نحمله على أنه جرى على وجه الغلط من تصرف بعض الرواة.

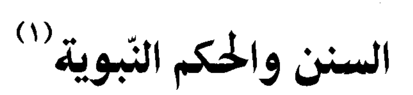
وهذا ما نراه في شرح الحديث. وأراني بعد هذا لا أنسب من ينكر

هذا الحديث إلى ضلال، أو سوء قصد؛ لأن الشبه التي أوردها المنكرون ليست بهينة، وقصارى ما أقول فيه: إنه لم ينظر في الحديث نظراً يجمع بين ما تقتضيه قوانين علم الحديث، وما يقتضيه منصب النبوة من سمو مقام النبي من أن يكون للسحر أثر في عقله.



السنن والحكم النّبوية[1]



عن ابن عباس ﵄، قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إنك ستأتي قوماً من أهل الكتاب، فإذا جئتهم، فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فإياك وكرائمَ أموالهم، واتق دعوة المظلوم؛ فإنه ليس بينها وبين الله حجاب».

رواه البخاري في «صحيحه».

اشتمل هذا الحديث الشريف على ثلاثة أركان من أركان الإسلام، وهي: كلمة الشهادة، وفريضتا الصلاة والزكاة. ودل بعد هذا على أحكام متعددة، ومواعظ حسنة، فهو معدود من الأحاديث العظيمة الشأن.

وقصة إرساله ـ عليه الصلاة والسلام ـ معاذاً إلى اليمن مشهورة، أرسله ليدعو إلى الإسلام، ويلي أمر اليمن، ويقضي بين الناس.

فكان معاذ داعياً وواليًا وقاضياً.

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء السابع المجلد الحادي عشر، محرم ١٣٥٨هـ.

أما الدعوة، فيدل لها هذا الحديث؛ فقد قال له: «فإذا جئتهم، فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله»، وهذه هي الدعوة، وأمره بأن يأخذ منهم الزكاة، وقال: «فإياك وكرائم أموالهم»، وذلك معنى الولاية.

وأما القضاء، فيدل له الحديث الآخر، وهو أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن، قال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟»، قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟»، قال: فبسنّة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم يكن في سنّة رسول الله ﷺ؟»، قال: أجتهد رأيي لا آلو؛ أي: لا أقصر[1].

قال في الحديث: «إنك ستأتي أقواماً من أهل الكتاب»:

كان في اليمن أهل كتاب من يهود ونصارى، وغير أهل كتاب؛ كعبدة الأوثان، ومعاذ مرسل إلى أهل الكتاب وغيرهم من المشركين، وخص في الحديث أهل الكتاب بالذكر؛ لينبهه على أنه سيأتي قوماً أولي علم في الجملة، فيحتاج إلى عناية وبذل جهد في دعوتهم، وإقامة الحجة عليهم أكثر مما يحتاج إليه في دعوة غيرهم.

ودخلت اليهودية اليمن منذ عهد بعيد، حتى دخل فيها بعض ملوك حمير، وقامت هناك دولة متهودة إلى أن جاء الحبش ـ وهم نصارى ـ، فقوضوا أركانها، وبقيت طوائف من اليهود مفرقين في البلاد.

وكانت النصرانية في نجران من بلاد اليمن، ومن المعروف في السيرة: أن وفد نجران قدموا على رسول الله ﷺ، وكانوا من نصارى العرب، وهم

---

(١) صححه ابن العربي، وابن القيم.

الذين نزلت فيهم آية المباهلة: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[آل عمران: ٦١].

«فإذا جئتهم، فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله»:

أمره في الحديث بأن يدعو أهل الكتاب إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وظاهر هذا: أنهم غير مؤمنين بأن الله واحد، أما النصارى، فلأنهم يقولون: إن المسيح ابن الله، وإنه إله، وهذه العقيدة تخرج بهم عن الإيمان الحق، وتجعلهم في حاجة إلى أن يُدعوا إلى توحيد الله قبل أن يُدعوا إلى الإيمان برسوله الكريم.

وأما اليهود، فكانوا يعتقدون في عزير أنه ابن الله ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾[التوبة: ٣٠]، وقد تبرأ بعض اليهود المتأخرين من هذه العقيدة، وبراءتهم هذه لا تقف في صدق الآية الكريمة، فقد نزلت واليهود بالمدينة، وحول المدينة ولم ينقل عن أحد منهم إنكار هذه العقيدة، فليس من شك في أنها كانت معروفة عندهم، ويكفي في صدق الآية أن تكون عقيدة طائفة منهم.

وزِيد في كلمة الشهادة: التصديق بالرسالة المحمدية؛ لأن حقيقة الإيمان لا تحصل إلا به، فمن لم يشهد برسالة النبي ـ صلوات الله عليه ـ، فهو كافر. هذا ما اتفق عليه علماء الإسلام، وأصبح معلوماً من الدين بالضرورة، ومن دلائله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾[الفتح: ١٣].

«فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة»:

والحديث ظاهر في أن لا صلاة واجبة ـ أي: يعاقب على تركها ـ غير الصلوات الخمس، وصلاةُ الوتر في مرتبة السنّة، وقد استدل عبادة بن الصامت على عدم وجوبها بمثل هذا الحديث، روى مالك في «الموطأ»: أن عبادة ابن الصامت ﷺ سئل عمن قال: إن الوتر واجب، فأنكر عبادة ذلك، وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خمس صلوات كتبهن الله ﷻ على العباد، فمن جاء بهن، لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن، فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة».

«فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»:

نص في هذا الحديث على من تؤخذ منه الزكاة، وهم الأغنياء، والغني: من يملك نصاباً من الأنصبة المفصلة في أحاديث أخرى، وقوله: «أغنيائهم» جمع مضاف، والجمع المضاف يفيد العموم، ويؤخذ من عمومه: أن الزكاة واجبة في مال الصبي، وبهذا قال مالك، والشافعي، وكثير من الفقهاء، وأضافوا إلى دليل العموم في هذا الحديث: أثرين أوردهما الإمام مالك في «الموطأ»:

أولهما: أن عمر بن الخطاب ﷺ قال: اتجروا في أموال اليتامى؛ لا تأكلها الزكاة.

ثانيهما: أن عائشة ـ رضي الله عنها ـ كان في حجرها يتيمان، وكانت

تُخرج من أموالهما الزكاة.

وذهب بعض الأئمة إلى عدم وجوب الزكاة في مال الصبي، وقالوا: إن العموم في قوله: «من أغنيائهم» يحمل على المكلفين، والصبي فاقد لأحد شروط التكليف، وهو البلوغ، وأجابوا عن الأثرين ـ أعني: أثر عمر بن الخطاب، وأثر عائشة ـ: بأنهما من قبيل الاستدلال بمذهب الصحابي، ومذهب الصحابي لا يمنع المجتهد من أن يبحث عن الحكم في أصول الشريعة بنفسه، ويقرر في الواقعة الحكم الذي يصل إليه من طريق الاجتهاد.

ويؤخذ من قوله: «أغنيائهم»: أن الزكاة تجب في الحلي الذي تملكه المرأة لتتجمل بلبسه، فإنها تصير به غنية، وهو مذهب جماعة من الصحابة، وبه قال الإمام أبو حنيفة.

وذهب جماعة من الصحابة إلى عدم وجوب الزكاة فيه، وبه أخذ الشافعية، والمالكية، وأورد مالك في «الموطأ» على هذا أثرين:

أحدهما: أن عائشة ـ رضي الله عنها ـ كانت تحلّي بنات أخيها يتامى في حجرها لهن الحلي، فلا تخرج عن حليهن الزكاة.

وثانيهما: أن عبدالله بن عمر كان يحلي بناته وجواريه الذهب، ثم لا يخرج من حليهن الزكاة.

فإن اتخذ الرجل حلي النساء ليلبسه أهله منهن، وكان عنده من اتخذه من أجلهن من نحو زوج أو بنات، فلا زكاة فيه، فإن اتخذه رجاء أن تكون له أهل يتجملن به، فهذا لا يسقط عنه الزكاة؛ لأنه اتخذ ما لا يباح له لبسه، وليس عنده أهل للتحلي به.

ولا زكاة في الحلي المباح يتخذه الرجل للعارية؛ لأنه متخذ للبس

مباح، مع ما اقترن بذلك من قصد القربة.

وقوله: «فترد على فقرائهم» يدل على أن الزكاة تصرف للفقراء.

واختلفوا في المقدار الذي يملكه الشخص، فينتفي عنه الفقر، وتحرم عليه الصدقة، وهذا الحديث يدل على أن من ملك نصاباً مما تجب فيه الزكاة، فهو غني، فلا حق له في الزكاة، ووجه دلالة هذا الحديث: أنه قال: «تؤخذ من أغنيائهم» فوصف من تؤخذ منه الزكاة بالغنى، ولا تحل الصدقة لغني.

وظاهر هذا الحديث: أن الصدقة تصرف للفقير، ولو كان قادراً على الكسب، ؛ فإنه قال: «فترد على فقرائهم»، فجعل صرفها منوطاً بصفة الفقر.

وذهب بعض الأئمة إلى أن الزكاة لا تحل لمن كان قوياً على الكسب، وإن لم يملك شيئاً؛ لأنه بالقدرة على الكسب أصبح في حكم الأغنياء.

والمراد بالقوي على الكسب: من يقدر على كسب ما يقوم بضرورات الحياة، فسليم البنية الذي يبذل جهده في الكسب، ولا يصل إلى ما يقوم بالضروري من عيشه، أو عيش من يعولهم، يجوز صرف الزكاة له؛ لأنه لم يقدر على كسب ما يكفي حاجته.

ودل قوله: «على فقرائهم» على أن الزكاة إنما تعطى للفقير المسلم، ولا حق فيها للفقير الكافر؛ فإن الضمير في قوله: «فقرائهم» يعود على من أطاعوا بالشهادتين، وصاروا بذلك من القوم المسلمين.

ويؤخذ من قوله: «فقرائهم»: أن الزكاة تفرق على الفقراء الذين هم بالبلد الذي أخذت منه الزكاة، وهذا هو الوجه، إلا أن تكون حاجة غيرهم أشد، فيجوز لولي الأمر أن يفرق بعض الصدقة بموضعها، وينقل الباقي

إلى موضع الحاجة.

ومن ذهب من الأئمة إلى جواز نقل الزكاة من بلد إلى آخر، يرى أن الضمير في قوله: «فقرائهم» يعود على من يدعوهم معاذ من أهل اليمن بصفتهم مسلمين، فكأنه يقول: يرد على فقراء المسلمين.

وظاهر هذا الحديث ـ حيث اقتصر على الفقراء ـ: أنه يجوز صرف زكاة أهل البلد إلى صنف من الأصناف الثمانية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [التوبة: ٦٠]، وبهذا قال مالك، والقائلون بوجوب توزيعها على الأصناف الثمانية يتأولون هذا الحديث على أن الاقتصار على ذكر الفقراء روعي فيه الغالب؛ لأنهم أغلب جهة تصرف إليها الزكاة.

ثم قال: «فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم»:

الكرائم: جمع كريمة، والمراد: نفائس الأموال من أي صنف كان.

نهاه عن أخذ خيار المال؛ لأنه إجحاف بحق أصحاب الأموال، إلا أن يعطوا الخيار من أنفسهم، وفي كتاب «الموطأ»: أن عمر بن الخطاب مر بغنم من الصدقة، فرأى فيها شاة حافلاً[١] ذات ضرع عظيم، فقال عمر: ما هذه الشاة؟ فقالوا: شاة من الصدقة، فقال عمر: «ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون، لا تفتنوا الناس، لا تأخذوا حزرات[٢] المسلمين».

---

(١) الحافل: التي اجتمع اللبن في ضرعها.

(٢) الحزرة من المال: خياره.

لا يجوز للعامل على الزكاة أخذ كرائم الأموال، ولا يجوز له أن يأخذ معايبها، فقد جاء في «صحيح البخاري»: «لا يؤخذ في الصدقة هرمة، ولا ذات عوار»، والعوار: العيب.

ويؤخذ من الحديث: أن الحق إذا تعلق بمال تختلف أفراده بالخيار والرداءة، أخذ الحق من الوسط، وذلك ما يقتضيه العدل.

وفي قوله: «واتق دعوة المظلوم» تنبيه على أن أخذ أطايب الأموال في الزكاة ظلم، وأخرج النهي في صيغة عامة؛ ليتناول النهي كل نوع من أنواع الظلم.

«فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»:

الحجاب في الأصل: الستر الحائل بين الرائي والمرئي.

ولما كان الشأن في الساتر المنعَ من الوصول إلى المقصود، عبر بنفيه عن عدم المانع من وصول الدعوة إلى الله، فقوله: «ليس بينها وبين الله حجاب» يرجع إلى معنى: أنها ليس لها صارف يصرفها، ولا مانع يمنعها، ونفي المانع من وصول دعوة المظلوم إلى الله كناية عن قبولها وإجابتها.

ودعوة المظلوم مقبولة، وإن كان عاصياً، يدل على هذا حديث أبي هريرة فيما رواه الإمام أحمد بن حنبل: «دعوة المظلوم مستجابة، وإن كان فاجراً، ففجوره على نفسه».

والحديث يدل على قبول خبر الواحد، ووجوب العمل به؛ ذلك أن النبي ﷺ أرسل معاذاً إلى اليمن، وأمره أن يبلغهم الدعوة إلى الشهادة والصلاة والزكاة، ولولا أن خبره حجة عليهم، لما اكتفى بإرساله إليهم وحده.

وأدلة قبول خبر الواحد فيما يرجع إلى الأحكام العملية قائمة متوفرة،

ويلحق بالأحكام العملية: العمليات التي لا ترجع إلى عقائد الإيمان؛ كالأخبار المتعلقة ببعض الأمور المغيبة مما لا يدخل في حقيقة الإيمان، وأما ما يرجع إلى العقائد، فإنما يتمسك فيه بالأدلة القطعية.

واقتصر في الحديث على الصلاة والزكاة، ولم يذكر فيه فريضتي الصوم والحج، مع أن بعث معاذ إلى اليمن كان في سنة عشر، وهاتان الفريضتان مشروعتان، ووجه ذلك: أن في الصلاة والزكاة مشقة على النفوس أعظم من مشقة الصوم والحج، أما مشقة الصلاة، فلتكررها في كل يوم خمس مرات، وأما مشقة الزكاة، فلغلبة الشح على النفوس؛ فقد يحتمل الإنسان مشاق بدنية دون أن يبذل شيئاً من ماله في وجه لا يراه يعود عليه بفائدة دنيوية عاجلة، ونرى كثيراً ممن لا يحافظون على الصلاة، ولا يؤدون زكاة أموالهم، قد يلتزمون الصوم، ويسافرون لأداء فريضة الحج.

فمن أجاب دعوة الصلاة والزكاة، وسهل عليه أداؤهما، أجاب دعوة الصوم والحج عند الاستطاعة من غير تردد.







شـرح مسـألة
الاقتداء بالمذهب المخالف[1]

سؤال: يهمني أن تتكرموا بعرض المسألة الآتية على قلم التحرير؛ لتمحيصها وبحثها على مقتضى مذهبي الإمامين: الشافعي، والحنفي؛ لكثرة الجدل حولهما، وعدم الوقوف على حقيقتها، وهي:

هل يسوغ لشافعي أو حنفي الاقتداء بمالكي تحقق لهما أنه توضأ بماء مستعمل؟

ثم هل يصح للشافعي أو الحنفي أن يقلّد المالكي في الوضوء بالماء المذكور «المستعمل»، ويصليا على مذهبهما أم لا؟

جواب: اقتداء تابع أحد المذاهب في الصلاة بمخالف له في المذهب من المسائل التي جرى فيها الخلاف بين أهل العلم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وإليك البيان:

مذهب الحنفية: الأصح في مذهب الحنفية: أن الحنفي إذا تحقق من الشافعي ـ مثلاً ـ أنه أخلّ بشيء مما يراه الحنفي شرطاً، أو ركناً في الصلاة، لم يصح اقتداؤه به.

قال الشيخ الشرنبلاوي في «حواشيه على الدرر»: «وأما الاقتداء

---

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزء السادس من المجلد الأول جمادى الثانية ١٣٤٩هـ.

بالمخالف، فإن كان مراعياً للشروط والأركان عندنا، فالاقتداء به صحيح على الأصح، ويكره، وإلا، فلا يصح أصلاً»؛ فالحنفي إذا رأى من الشافعي ما يفسد الصلاة في مذهبه، لم يصح اقتداؤه به.

وذهب أبو بكر الرازي من الحنفية إلى جواز الاقتداء بالمخالف في الفروع بإطلاق، فقال: «يجوز للحنفي الاقتداء بمن يخالف مذهبنا من المجتهدين، وتقليدهم، وإن رأى فيه ما يبطل الصلاة على رأيه ومذهبه».

ونقل ابن الهمام عن شيخه سراج الدين الشهير بقارئ الهداية: أنه كان يعتقد قول الرازي، حتى أنكر مرة أن يكون فساد الصلاة بذلك مروياً عن المتقدمين.

وللشيخ محمد عبد العظيم بن فروخ رسالة اعتمد فيها قول الرازي، وبنى رسالته عليه؛ حيث قال: «هذا ـ يعني: قول الرازي ـ هو المنصور دراية، وإن اعتمدوا خلافه رواية، وهو الذي أميل إليه، وعليه يتمشى ما ذهبنا إليه في هذه الورقات».

فإذا تحقق حنفي من مالكي أنه توضأ بماء مستعمل، لم يصح الاقتداء به في المشهور من مذهب الحنفية، وساغ له الاقتداء به في قول أبي بكر الرازي.

مذهب الشافعية: الأصح في مذهب الشافعية، كما في «المجموع» للإمام النووي: أن المأموم إذا تحقق ترك الإمام لشيء هو في اعتقاد المأموم معتبر في صحة الصلاة، لم يصح اقتداؤه به، وإن لم يحقق إتيانه به، أو شكّ في ذلك، صح الاقتداء.

وذهب أبو بكر محمد بن علي القفّال ـ من أكابر علماء الشافعية ـ إلى

أن العبرة باعتقاد الإمام، فيصح اقتداء الشافعي بالحنفي أو المالكي إذا أتى الصلاة على الوجه الصحيح في مذهبه، وإن لم تكن صحيحة على مذهب المأموم، وتحقق المأموم ذلك، فلو مس حنفي امرأة، أو ترك الطمأنينة في الصلاة ـ مثلاً ـ، لم يصح اقتداء الشافعي به على ما هو الأصح في المذهب، وصح الاقتداء على قول أبي بكر القفال، فاقتداء الشافعي بمالكي تحقق له أنه توضأ بماء مستعمل يمنعه جمهور الشافعية، ويجيزه القفال.

مذهب المالكية: المقرر في مذهب المالكية: أن الاقتداء بالمخالف في المذهب صحيح، ولو لم تكن صلاته صحيحة على مذهبهم؛ كأن يترك الدلك، أو مسح الرأس في الوضوء، قال الشيخ خليل في «مختصره»: «وجاز اقتداء بمخالف في الفروع الظنية، ولو أتى بمناف لصحة الصلاة؛ كمسح بعض رأسه».

مذهب الحنابلة: يجيز الحنابلة الاقتداء بمخالف في الفروع كالمالكية. قال الشيخ ابن تيمية في «فتاويه»: «وكان أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الحجامة والرعاف، فقيل له: فإن كان الإمام قد خرج منه الدم، ولم يتوضأ، أفنصلي خلفه؟ فقال: كيف لا أصلي خلف سعيد بن المسيب، ومالك؟!.

ومعنى هذا الجواب: أنه يصح للحنبلي أن يصلي وراء المخالف في المذهب، وإن تلبس بما ينافي الصلاة في مذهب الإمام أحمد بن حنبل؛ فإن سعيد بن المسيب، ومالك بن أنس لا يريان الوضوء من خروج الدم، وقد أنكر أحمد بن حنبل على من تردد في الاقتداء بمن يرى رأيهما، وقد خرج منه الدم ولم يتوضأ.

وجه صحة الاقتداء: قد عرفت أن المالكية، والحنابلة، وأبا بكر الرازي

من الحنفية، وأبا بكر القفال من الشافعية يجيزون الاقتداء بالمخالف في الفروع الظنية على الإطلاق، ووجه هذا المذهب: أن الأصل صحة اقتداء المسلمين بعضهم ببعض، ومن ذهب إلى عدم الصحة، فعليه إقامة الدليل، ولم نر للقائلين بعدم الصحة إلا دليلاً هو: اعتقاد المأموم أن إمامه على خطأ، وهذا غير كاف في الاستدلال؛ لأن المأموم يعتقد مع ذلك أن عمل الإمام صحيح عند الله؛ إذ كل مجتهد مطالب بأن يعمل على مقتضى اجتهاده، ومن قلده إنما يعمل على مقتضى هذا الاجتهاد، وإذا كان عمل المجتهد، أو من يقلده صحيحاً عند الله، فما المانع من الاقتداء به؟

ثم إن السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين كانوا يختلفون في الفروع، ولم ينقل عن أحد منهم أنه تحرّج من الاقتداء بمن يخالفه في اجتهاده.

*** تقليد الشافعي أو الحنفي للمالكي:**

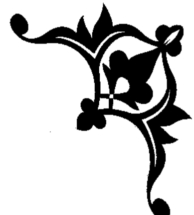
يجوز لأحد أتباع الأئمة المجتهدين تقليد مذهب إمام آخر إذا لم يقصد التلاعب، وهذا ما كان في عهد الصحابة رضي الله عنهم؛ فإنه لم يرد أنهم أنكروا على العامة تقليد أحدهم في بعض المسائل، وآخر في غيرها، والمدار على أن يكون قاصد الانتقال من مذهبه على بينة من صحة الحكم في المذهب المنتقل إليه؛ كأن يتلقاه من عالم أمين، وصحة الوضوء بالماء المستعمل ثابتة في مذهب مالك، فإذا توضأ الشافعي أو الحنفي بالماء المستعمل مقلداً مذهب الإمام مالك، فصلاته صحيحة.

هذا ما يقوله المحققون من علماء الأصول، غير أن منهم من يذكر للانتقال شروطاً، وأهم هذه الشروط: أن لا يحصل بالانتقال صورة يقع الإجماع على

بطلانها؛ كأن يتزوج بغير صداق، ولا ولي، ولا شهود، وأن لا يكون شأنه التقاط رخص المذاهب أينما وجدها.

وهذا الحكم واضح فيما إذا لم يعمل في الحادثة بمذهب إمامه قبل الانتقال إلى مذهب غيره، أما الانتقال في حادثة سبق له العمل فيها بمذهب التزم تقليده، فقد حكى فيه ابن الحاجب، والآمدي الاتفاق على المنع، وأنكر أبو عبدالله الزركشي في كتابه «البحر المحيط» هذا الاتفاق، وذكر أن الخلاف جار في الانتقال بعد العمل أيضاً؛ أي: إن من أهل العلم من يجيز للعامي أن ينتقل في الحادثة إلى مذهب آخر، ولو سبق له العمل فيها بمذهب إمامه.



صنع الصّور واقتناؤها[1]

سؤال: ما حكم الشرع الشريف في التصوير الفوتوغرافي، وهل الصور الفوتوغرافية تمنع دخول الملائكة في المحل الذي توجد فيه؟

وما حكم الشرع الشريف في إقامة تماثيل العظماء، هل يجوّزها، أو يحرّمها؟

سؤال: هل يحرم التصوير الشمسي (الفوتوغرافي)؟ وإذا كان، هل الحرمة مطلقة، أم هناك تفصيل؟

سؤال: هل يجوز حمل الصور والتماثيل، والنظر إليها، واقتناؤها في المكاتب والبيوت؟ وإذا كان ذلك حراماً، فما حكمة التحريم؟

وهل هناك فرق في التحريم بين التصوير الشمسي والرسم باليد (النصفي والكامل)، وصنع التماثيل (النصفية والكاملة)؟

وهل تصوير ما فيه روح وما لا روح فيه سواء، وما رأي «نور الإسلام» في إقامة تماثيل لعظماء الرجال بالميادين الفسيحة، والمنتزهات الكبيرة؟

سؤال: هل يجوز التصوير الشمسي؟

الجواب: يذكر فريق من أهل العلم حكم الصور، وما جرى فيها من

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزء العاشر من المجلد الأول، شوال ١٣٤٩هـ.

خلاف، غير فارقين بين صنعها واقتنائها.

ويرى فريق منهم: أن في الصور التي يحرم صنعها ما لا يحرم اقتناؤه، وطريقة هذا الفريق تدعونا إلى أن نبحث عن صنع الصور، ثم نبحث عن اتخاذها واقتنائها، والله ولي التوفيق.

* **التصوير:**

ورد في التصوير أحاديث صحيحة، منها: حديث: «إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون». وحديث: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله»[1]. ولما كان ظاهر هذين الحديثين يجعل المصور في أشد العذاب الذي هو جزاء الكافرين، وأصول الشريعة تقتضي أن عقوبة فعل المحرم لا تبلغ أشد العذاب، حمل بعض أهل العلم الحديث الأول على من يصور ما يعبد من دون الله، وحملوا الحديث الثاني على من يصور قاصداً أن يضاهي خلق الله، ومن يصنع الصور قاصداً لأن تعبد من دون الله، أو يصنعها قاصداً التشبه في فعله بخلق الله، فقد جاء بما لا يفعله إلا جاحد، فيستحق أن يكون من أشد الناس عذاباً يوم القيامة.

ومقتضى فهم الحديثين على هذا الوجه يخرج من وعيدهما من يصور ما لا يعبد، ومن يصور غير قاصد المضاهاة بخلق الله.

ووردت أحاديث في وعيد المصورين بالعذاب دون أن تجعلهم في أشد مراتبه؛ كحديث: «إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، ويقال لهم: أحيوا ما خلقتم»[1]. وحديث: «من صور صورة، كلف يوم القيامة أن

---

(١) «صحيح الإمام البخاري».

ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ»[1].

جاءت هذه الأحاديث، وهي تدل بظاهرها على حرمة التصوير بوجه عام، ولكن العلماء اختلفوا في حكم تصوير الحيوان والإنسان على حسب اختلاف أنظارهم في فهم هذه الأحاديث، والتفقه في علة النهي، واختيار طريق الجمع بين ما يظهر في بعضها من تعارض.

فذهب فريق إلى المنع من صنعها بإطلاق، وقالوا: تصوير الحيوان حرام بكل حال، وسواء كان في ثوب، أو بساط، أو دينار، أو درهم، أو فلس، أو إناء، أو حائط، وسواء في هذا كله ما له ظل، وما لا ظل له.

واستثنى بعض أهل العلم من منع تصوير ما له ظل: الصور التي تصنع للعب البنات؛ لما ورد فيها من الرخصة، ذكر هذا القرطبي في «تفسيره»، ونقل الماوردي في «الأحكام السلطانية»: أن أبا سعيد الإصطخري من أصحاب الإمام الشافعي تقلد حسبة بغداد في أيام المقتدر، وأقر سوق اللُّعب، ولم يمنع منها، وقال: قد كانت عائشة ـ رضي الله عنها ـ تلعب بالبنات بمشهد رسول الله ﷺ، فلا ينكره عليها[2]، ثم قال: وليس ما ذكره من اللُّعب ببعيد من الاجتهاد.

وأجاز بعض أهل العلم؛ كأصبغ بن الفرج المالكي صنعَ الصور مما لا يبقى طويلاً؛ كالعجين، ومن هذا ما يصنع في شكل الحيوان من الحلوى، قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ

---

(١) «صحيح الإمام البخاري».

(٢) في «صحيح الإمام البخاري» عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ، قالت: كنت ألعب بالبنات عند رسول الله ﷺ، كان لي صواحب يلعبن معي.

﴿وَتَمَٰثِيلَ﴾[سبأ: ١٣]: قد استثني من هذا الباب: لعب البنات، وما يصنع من الحلوى أو العجين، ووجه نظر هؤلاء: أن صورة ما يعظم ويعبد من دون الله ليس من شأنها أن تصنع مما لا يبقى زمناً طويلاً.

وقيد آخرون منع الصور المجسـمة بتمام الأعضاء الظاهرة، أما إذا كانت الصورة ناقصة عضواً لو قطع من الحيوان، فقد معه الحياة؛ كالرأس، والبطن، فصنعها غير محرم عند هؤلاء، ووجه هذا القيد: أن الحديث يقول في وعيد المصـورين: «ويقال لهم: أحيوا ما خلقتم»، ومقتضاه: أن تكون الصورة تامة الأعضاء التي لا حياة لها بدونها، ولا ينقصها إلا نفخ الروح الذي يكون به الإحياء.

ورأى بعض الفقهاء ـ فيما حكاه أبو محمد الجويني ـ جواز نسج الصور في الثوب، وأفتى آخرون بإباحة التصوير على الأرض ونحوها، وقال الخطابي: الذي يصور أشكال الحيوان (أي: يصنع صورتها دون أن يكون لها ظل) أرجو ألا يكون داخلاً في هذا الوعيد. ومما يصح أن يكون مستنداً لهؤلاء: أن النبي ﷺ لما أخبر أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة، قال: «إلا رقماً في ثوب»، وهذا استثناء ـ وإن ورد في سياق النهي عن اتخاذ الصور ـ فهو يؤذن بأن رقم الصور في الثوب غير داخل فيما حرم من التصوير.

وذهب بعض الناس في الشذوذ إلى مكان بعيد، فأجازوا تصوير ما له ظل بإطلاق، حكى هذا القول بعض المفسرين عند قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ﴾[سبأ: ١٣].

قال ابن عطيـة: وذلك خطأ، ولا أعلم من أئمة العلـم من يجـوزه، ولا حجة لهم في هذه الآية على جواز تصوير ما له ظل، ولو سلمنا أن هذه

التماثيل التي كانت تعمل لسليمان ـ عليه السلام ـ من قبيل الصور ذات الأجسام التامة الأعضاء، فإن الآية حديث عما يعمله الجن لسليمان ـ عليه السلام ـ، وشَرْعُ من قبلنا ليس شرعاً لنا عند كثير من أهل العلم حتى يقوم الدليل على مشروعيته.

ومن يذهب إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا، يضع لذلك شرطاً هو: أن لا يرد في الكتاب أو السنّة ما يخالفه، وقد ورد في السنّة الصحيحة أحاديث صريحة في تحريم الصور، وليس وراء الصور ذوات الأجسام ما يصح أن يكون مناط التحريم في هذه الأحاديث.

ويبقى النظر بعد هذا في أخذ الصور بالآلة المصورة (الفوتوغرافية) هل يجري في حكمه على ما يرقم في الثوب، أو يرسم على الأرض أو الورق من أشكال الحيوان، فيكون من مواضع الخلاف السابق، حراماً عند قوم، جائزاً أو مكروهاً عند آخرين، أو أن لأخذ الصورة بالآلة المصورة نظراً آخر يستدعي من الحكم غير ما يستدعيه التصوير باليد مباشرة، فيكون جائزاً، ولو عند من يقول بحرمة التصوير أشكال الحيوان؟.

من الواضح أن المصوِّر بنحو الرقم أو النقش، والمصور بالآلة المصورة يفترقان في وسيلة حصول الصورة. فالأول يمسك القلم أو الريشة بيده، ويأخذ في صنع الصورة جزءاً فجزءاً حتى يستوفي أجزاءها، ويخرجها في شكل ذي روح، فهو صانع الصورة بيده، وهذا ما يمكن أن يقترن بعلة مضاهاة الخالق؛ أعني: العلة الواردة في الحديث.

أما حصول الصورة باستعمال الآلة المصورة، فطريقه: أن صاحب الآلة يضع ورق التصوير في مزيج من أملاح الفضة، و(يودور) الفضة، ومادة

أخرى لزجة، بمقدار مناسب، ثم يعرض رق التصوير (الفلم) للضوء، فتنطبع فيه صورة ما يراد أخذ صورته بوسيلة دخول الضوء من عدسة الآلة، ووقوعه على الرق (الفيلم)، ويعالج بعد هذا بمحلول (هيبوسلفات السودة)، فتظهر الصورة بعد أن كانت خافية، وبعد ظهورها تعاد بحمض خاص لتصير ثابتة، غير أن أجزاء الجسم المستنيرة تظهر في الصورة سوداء، وأجزاؤها القاتمة تظهر بيضاء، وهذه هي الصورة المسماة عندهم بالصورة السالبة؛ والذي يصنعه المصور بعد هذا حتى تخرج الصورة موافقة لما في الواقع، هو أن يلصق الصورة السالبة بورقة من الورق الحساس، ويعرضها للضوء، فتنطبع الصورة في الورقة عائداً كل لون منها إلى أصله من بياض أو سواد، وتلك هي المسماة عندهم: الصورة الموجبة.

فهذه الوسيلة لأخذ الصورة لم تكن معروفة لعهد الوحي في تصوير ما ليس له ظل، فمن يذهب إلى إباحة رقم الصور في الثوب يجيز التصوير بهذه الآلة من غير تردد؛ إذ لا تزيد على الرقم في الثوب، والنقش على الورق بشيء يقتضي منعها.

ومن منع من تصوير ما ليس له ظل، قد يرى أن المنع مقصور على التصوير بالطريقة المعروفة لعهد الوحي؛ لأن التصوير إيجاد الصورة، وهذا المعنى ظاهر فيمن صنع أجزاء الصور بيده، أما الصورة الحادثة بالآلة المصورة، فمرجعها إلى ما أوجده الخالق تعالى في تلك المواد من خواص، ثم دخول الضوء من العدسة، وانطباع الصورة على الرق (الفيلم)، أو الزجاجة، ثم انطباعها على الورق الحساس، فليس من البعيد أن يكون لهذا الفرق أثر في أن يكون الجواز في التصوير الشمسي أظهر منه في رقم

أشكال الحيوان باليد مباشرة، وهذا ما أفتى به حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية سابقاً.

*** علة تحريم التصوير:**

بعث النبي ﷺ والناس ينصبون تماثيل يسمونها: آلهة، ويعبدونها من دون الله؛ بزعم أنها تقربهم إلى الله زلفى، فجاء الإسلام منكراً لصنيعهم هذا أشد الإنكار، ومعبراً عن سفه عقولهم بأبلغ بيان.

ومن المناهج التي تسلكها الشريعة الحكيمة لظهور الرشد على الغي: أن تجيء إلى ما شأنه أن يكون وسيلة إلى ضلالة، ولا منفعة فيه البتة، أو تكون منفعته أقل من إثم ما يتوسل به إليه من ضلال، فتمنع من إتيانه، وهذه الطريقة تقتضي النهي عن التصوير الذي هو أحد الوسائل إلى عبادة غير الواحد الخلاق، وقد قرر بعض العلماء للمنع من التصوير هذه العلة، وهي كونه ذريعة للغلو في تعظيم غير الله.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «والذي أوجب النهي عن التصوير في شرعنا ـ والله أعلم ـ: ما كانت العرب عليه من عبادة الأوثان والأصنام، فكانوا يصورون ويعبدون، فقطع الله الذريعة، وحمى الباب».

وإذا قيل: إن علة المنع من التصوير ـ فيما يظهر في الأحاديث ـ هي التشبه بخلق الله، يؤخذ هذا من قوله ﷺ: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله»، فقد نبه على أن علة عذابهم الأشد: تشبههم بخلق الله إلى صنعهم شيئاً يتشبهون فيه بالخالق، ودل على هذا الوجه أيضاً حديث: «ويقال لهم: أحيوا ما خلقتم»، فقوله: «أحيوا ما خلقتم» مشعر بأن علة الإنكار هي التشبه بالخالق.

إذا قيل هذا، قلنا: هذه العلة المشار إليها في الحديث لا تمنع من أن يكون للمنع من التصوير علتان: إحداهما تجعله مفسدة في نفسه، وهي التشبه بمبدع الخليقة، والأخرى كونه وسيلة إلى ما فيه أكبر مفسدة؛ أعني: الغلو في تعظيم غير الله.

قال القاضي أبو بكر بن العربي ـ بعد أن ذكر علة سد الذريعة إلى عبادة الأصنام ـ: فإن قيل: فقد قال النبي ﷺ: «من صور صورة، عذبه الله بها حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ»، وفي رواية: «يتشبهون بخلق الله»، فعلل بغير ما زعمتم، قلنا: نهى عن الصورة، وذكر علة التشبه بخلق الله، وفيها زيادة على هذا: عبادتها من دون الله، فنبه على أن نفس عملها معصية، فما ظنّك بعبادتها؟!.

وهذا النظر يقتضي أن النهي عن التصوير قائم على هاتين العلتين، ولو كانت العلة سد الذريعة وحده، لكان لأنظار الفقهاء في حال انقطاع الناس عن اتخاذ الصور آلهة مجال، ولكن على المضاهاة بخلق الله تجعل المنع باقياً؛ حيث لم تقيد المضاهاة في الحديث بالقصد إليها، وقد عرفت أن العلماء الذين يذهبون إلى إباحة صنع بعض الصور؛ مثل: ما ليس له ظل، أو كان مجسماً غير تام الأعضاء، أو ما دعت إليه مصلحة التدريب على إدارة المنزل، يستندون فيما أفتوا به إلى أحاديث تجعل النهي مقصوراً على غير ما أفتوا بإباحته.

*** هل يجوز التصوير لمصالح تقتضيه؟:**

نهى النبي ﷺ عن التصوير؛ صَرفاً للناس عن حال التشبه بالخالق، وأذن بلعب البنات لمصلحة التمرين على إدارة المنزل، فدل على أن مصلحة هذا

التمرين ترجح على مفسدة التصوير، فهل للفقهاء إذا عرفوا في تصوير شيء من الأشياء مصلحة جلية، أن يفتوا بإباحته على قدر ما تدعو إليه الحاجة؟

لم نجد في كتب الفقه ما يشعر بصحة هذا التصرف إلا كلمة قالها الماوردي في «الأحكام السلطانية» عند الحديث عن لعب البنات، ونصه: «وأما اللعب، فليس يقصد بها المعاصي، وإنما يقصد بها إلف البنات لتربية الأولاد، وفيها وجه من وجوه التدبير تقارنه معصية بتصوير ذوات الأرواح، ومشابهة الأصنام، فللتمكين منها وجه، وللمنع منها وجه، وبحسب ما تقتضيه شواهد الأحوال يكون إنكاره وإقراره».

وإذا أراد الماوردي من شواهد الأحوال: الأحوال التي نص فيها الشارع على منع التصوير، أو إباحته، لم يبق بأيدينا نص من الفقهاء في إباحة التصوير عند ما يكون له ـ فيما يظهر ـ فائدة.

ومن المواضع التي ينتفع فيها بالتصوير لهذا العهد: أن يوجد قتيل في خلاء، ولا يعرف من أي قبيل هو، فتؤخذ صورته لتعرض في الصحف؛ لعل أهله يطلعون عليها، ويترتب على درايتهم بقتله نحو: الإرث، وتنفيذ الوصايا، وفي حضور أهله معونة على تحقيق البحث في الجناية.

ويشبه هذا: أن يوجد صبي ضائعاً، فتؤخذ صورته لتعرض في الصحف، حتى إذا رآها وليه، جاء فتسلمه، ومن هذا القبيل: وضع صورة من مَرَدَ على الجنايات في الصحف، أو في المجتمعات العامة؛ ليحذره الناس، فيسلموا من أذيته، ويضاهي هذا: رسم أشكال الحيوان في كتب علم الحيوان؛ إذ يتوقف عليه الرسوخ في ذلك العلم.

فهذه الأحوال ونحوها ـ مما يظهر فيه وجه الانتفاع بالتصوير ـ يصح أن يؤخذ فيها بمذهب من يبيح تصوير ما ليس له ظل، مرفوعاً كان أو ممتهناً، ناقص بعض الأعضاء أو تامها.

*** اتخاذ الصور:**

الصور على نوعين:

١ ـ ما ليس له ظل؛ كالمرقوم في ثوب، أو المرسوم في ورق.

٢ ـ وما له ظل، وهو ما كان ذا جسم قائم بنفسه.

أما ما ليس له ظل، ففيه أربعة مذاهب:

أحدها: المنع من اتخاذه بإطلاق؛ وقوفاً مع ظاهر الأحاديث الواردة في الوعيد أو النهي غير مصحوبة بقيد.

ثانيها: منع ما تكون فيه الصورة متصلة الهيئة، تامة الشكل، وإباحةُ اتخاذ ما كان غير تام الشكل، وما تفرقت أجزاؤه بعد أن كانت ملتئمة، وهذا ما اختاره القاضي أبو بكر بن العربي، ورجحه ابن عبد البر، وهذا المذهب نشأ بالجمع بين حديثين في ظاهرهما تعارض، وهما: حديث هتك النبي ﷺ للستر الذي كان فيه تماثيل، وجعل عائشة ـ رضي الله عنها ـ منه وسادتين؛ وحديث قيامه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بباب الحجرة؛ إذ رأى نُمرقة فيها تصاوير حتى قال منكراً ذلك: «ما هذه النمرقة؟»، فقالت له عائشة: لتجلس عليها وتوسدها، فلم يقر ذلك، بل قال: «إن أصحاب هذه الصورة يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم»، فالحديث الأول يدل على أن الصورة المنسوجة في نحو الوسادة جائزة، والحديث الثاني يدل على أنها ممنوعة، ومتى قلنا: إن الصورة في الحديث الأول ـ عندما جعل الستر وسادة ـ

لم تبق تامة الشكل، بل تفرقت أجزاؤها، فكانت جائزة، والصورة في الحديث الثاني كانت تامة الهيئة، فأنكرها ـ عليه الصلاة والسلام ـ، زالت شبهة التعارض بين الحديثين.

ثالثها: منع ما يكون معلقاً أو مرفوعاً، وإباحة ما يكون مفروشاً أو ممتهناً بالاستعمال؛ كالصور المرقومة في وسائد، أو زرابي، وهذا هو الذي رواه المزني عن الإمام الشافعي، ورجّحه النووي، وقال: هو مذهب الجمهور من الصحابة والتابعين، والفرق بين المعلق والمفروش: أن ما يوطأ ممتهن ومبتذل، والمرفوع يشبه ما نصب من الأصنام، والصور الممتهنة يرجح الإمام النووي جواز استعمالها، ويجزم مع هذا بحرمة صنعها.

رابعها: الجواز بإطلاق، وهو ما نقله ابن أبي شيبة عن القاسم بن محمد أحدِ فقهاء المدينة السبعة، ولفظه: «عن أبي عوني، قال: دخلت على القاسم وهو بأعلى مكة في بيته، فرأيت في بيته حجلة فيها تصاوير القندس[1] والعنقاء».

وهذا المذهب يستند إلى حديث بُسر بن سعيد عن زيد بن خالد، عن أبي طلحة: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه الصورة».

قال بسر: ثم اشتكى زيد، فعدناه، فإذا على بابه ستر فيه صورة، فقلت لعبيدالله ربيب ميمونة زوج النبي ﷺ: ألم يخبرنا زيد عن الصور يوم الأول؟ فقال عبيدالله: ألم تسمعه حين قال: «إلا رقماً في ثوب»؟

وفي كتاب «الموطأ»: «أن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود دخل

---

(١) كلب الماء.

على أبي طلحة الأنصاري يعوده، فوجد عنده سهل بن حنيف، فدعا أبو طلحة إنساناً، فنزع نمطاً من تحته: فقال سهل بن حنيف: لم تنزعه؟ قال: لأن فيه تصاوير، وقد قال رسول الله ﷺ ما قد علمتَ، فقال سهل: ألم يقل رسول الله ﷺ: «إلا رقماً ثوب»؟ قال: بلى، ولكنه أطيب لنفسي.

وعلى هذا المذهب جرى المتأخرون من فقهاء المالكية، غير أنهم عبروا بالكراهة، وخلاف الأولى. قال الشيخ خليل في كتاب «التوضيح»: التمثال إن كان لغير حيوان، جاز، وإن كان لحيوان، ويقيم (أي: يبقى طويلاً)، فهو حرام بإجماع، وكذا إن لم يقم؛ خلافاً لأصبغ، وما ليس له ظل إن كان غير ممتهن، فهو مكروه، وإن كان ممتهناً، فتركه أولى.

ومن أهل العلم من يرى أن النهي عن اتخاذ الصور قد جاء في أول الإسلام عاماً؛ ليقطع الوسيلة إلى عبادة الأصنام، وبعد أن تقرر هذا الحكم، وعرف الناس شدة مقت الشارع للتغالي في تعظيم غير الله إلى حد العبادة، أذن في اتخاذ ما كان رقماً في ثوب، فيكون حديث: «إلا رقماً في ثوب» مرخصاً في بعض ما حرم في أول الأمر من التصاوير.

وأما ما له ظل قائم، وكان تام الأعضاء، مصنوعاً مما يبقى زمناً طويلاً، ولم تدع إليه مصلحة التدريب على تدبير المنزل، فيحرم اتخاذه بلا خلاف، والرأي الشاذ الذي حكاه بعض المفسرين في جواز صنعه، ومقتضاه: جواز اقتنائه، لا يستند إلى أصل معقول، أو وجه يتلقاه النظر بالقبول.

فإن كان ناقص بعض الأعضاء الظاهرة؛ كالرأس أو البطن، فذلك ما يفتي المتأخرون من فقهاء المالكية بإباحته، وإن كان مصنوعاً مما لا يبقى زمناً طويلاً، فهو ما يقول أصبغ بجواز اتخاذه، وإن دعت إليه حاجة التدريب

على إدارة شؤون المنزل، فهو جائز عند بعض الفقهاء، مستنداً إلى ما قدمناه لك من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ في اتخاذها صور بنات تلعب بهن على مرأى من رسول الله ﷺ من غير إنكار.

وبهذا التفصيل يعلم حكم إقامة تماثيل للعظماء.





مكافحة
الجشـع والغـش في المعاملات المالية[1]

تحيا الأمة في سلامة أو سيادة، متى حظيت بقوتين عظيمتين، هما: القوة النفسية، والقوة العملية. والقوة النفسية: في استنارة عقولها، وسمو أخلاقها، والقوة العملية: في إتقان فن الزراعة، والبراعة في الصناعة، وإحكام أمر التجارة.

فالزراعة والصناعة والتجارة هي الأصول التي تقوم عليها المدنية الزاخرة، ويحدث عنها ما يجري بين الأفراد والجماعات من المعاملات المالية. فإذا تحدثنا عن المعاملات المالية، وضربنا الأمثال لما يليق منها، وما لا يليق، فإنا نريد: المبايعات التي تقع بين التاجر أو الزارع أو الصانع، وبين من يأخذ منه حاجته بعوض مسمّى.

وقد وجّه الشرع الإسلامي عنايته إلى المعاملات المالية، ووضع لها نظماً تَحفَظُ من أكل أموال الناس بالباطل، وحاط هذه النظم بمواعظ بالغة متى كان في الناس إيمان صادق، وحذرٌ من سوء العواقب.

وليس من غرضنا التحدث عن تلك النظم التي يرجع إليها القضاة عند الفصل بين الخصوم؛ فإنها نظم واسعة النطاق، ولها مقامات غير هذا المقام،

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزآن السابع والثامن من المجلد الرابع عشر.

وإنما نريد تذكير الأمة في هذه الأوقات العسيرة بفضيلة العدل، والسماحة في المبايعات، وبما يعودان به على الفرد والجماعة من خيرات شاملة، وعواقب حسنة، ثم تذكيرها بضرر الخروج على نظم الشريعة، والذبذبة في طرق الغش والخداع.

وينبغي أن نعلم أن لتعاطي التجارة والزراعة والصناعة ثلاثة أغراض:

أولها: أن يقوم الإنسان بما تتطلبه حياته الخاصة؛ من نحو: المطعم والملبس والمسكن؛ ليحتفظ بكرامته، ويعيش في غنى عما في أيدي الناس.

ثانيها: أن ييسر للناس أمر معايشهم؛ إذ ليس كل أحد يقدر على أن يزرع أو يصنع، أو يجلب الأقوات أو البضائع من أماكن بعيدة.

ثالثها: أن يكون قومه في قوة يستطيعون أن يصدوا بها عدوّهم المهاجم، وقد عرفنا أن هذه الأصول الثلاثة هي قوام القوة العملية التي تجعل الأمة في أمن ومنعة.

والناس في المبايعات أصناف:

صنف يأخذ بالإنصاف، فيحرص على أن يستوفي حقه، ويأبى أن يتعداه إلى شيء من حقوق غيره، ويسير هذا الصنف في مبايعاته على طريقة المماكسة، وهي المساومة بالزيادة والنقصان. ولا بأس في الأخذ بهذه الطريقة ما دامت المساومة في حدود الاعتدال، وما زال الفضلاء يأخذون في مبايعاتهم بالمماكسة المعقولة. رُئي عبدالله بن جعفر يماكس في درهم، فقيل له: أتماكس في درهم، وأنت تجود من المال بما تجود؟ فقال: ذلك مالي جُدت به، وهذا عقلي بخلت به.

ومن الناس من يلوذ بالعفاف، ويأبى أن يصل إلى يده شيء من حقوق

غيره، وتطيب نفسه بأن يترك شيئاً من حقه للمبايع على وجه المكارمة؛ كأن يحتمل في مبايعات الفقراء شيئاً من الغبن، أو يعطي المبايع شيئاً أفضل مما وقع عليه العقد.

كان لرجل على رسول الله ﷺ دين، فقضاه بأحسن مما أخذ منه، فقال له الرجل: أوفيتني أوفى الله بك، فقال ـ صلوات الله عليه ـ: «إن خياركم أحسنكم قضاء».

واستلف عبد الرحمن بن عمر من رجل دراهم، ثم قضاه دراهم خيراً منها، فقال له الرجل: يا أبا عبد الرحمن! هذه خير من دراهمي التي أسلفتك، فقال ابن عمر: قد علمت، ولكن نفسي بذلك طيبة.

فلا يمدح الرجل على شرائه الشيء بأكثر من ثمنه، أو بيعه بأقل من ثمنه، وهو يجهل قيمته، وإنما يمدح على مثل هذه المعاملة متى كان يعلم قيمة ما باع أو اشترى. وإنما يتقبل الرجل ما زاد على حقه في المبايعة حيث يثق بأن الزيادة كانت على وجه المكارمة، فإن اشتبه عليه الحال، واحتمل أن تكون الزيادة وقعت على وجه الخطأ، أو الجهل بمقدار الحق، وجب عليه ردها إلى صاحبها، وإن هو لم يفعل، فقد وضع في بطنه أو في بيته جذوة من نار الحريق.

اشترى ابن عمر شيئاً، فوضع يده فوق المكيال، وحثا له عليه، فقال له ابن عمر: أرسل يدك، ولا تمسك على رأسه؛ فإن لي ما يحمله المكيال.

وأذكر أن جرير بن عبدالله ـ وكان من أفاضل الصحابة ـ اشترى له غلامه فرساً بثلاث مئة، فلما رأى جرير الفرس، ذهب إلى صاحبها، وقال له: إن فرسك خير من ثلاث مئة، وما زال يزيده في الثمن حتى أعطاه ثمان مئة.

أما الصنف الثالث من الناس، فهم الذين يستوفون في المبايعات حقوقهم، وترضى لهم نفوسهم أن يبخسوا حق غيرهم، فينالوا منه ما استطاعوا على وجه الغش والخداع، وهذا الضرب من المعاملة إنما توحي به قلوب كالحجارة أو أشد قسوة، بل قلوب لم يدخل فيها الإيمان الحافظ من أكل أموال الناس بالباطل.

ولا مرية في أن انسياق الرجل في مبايعاته مع الجشع، وارتكاب طرق الغش، يفسد عليه الأغراض الشريفة التي تقصد من التجارة: يفسد عليه غرض التيسير على قومه، وغرض مؤازرتهم على القوة التي بها سلامتهم وسيادتهم؛ فإن الشرِه والغاش في معاملاته إنما يريد بالقوم عسراً لا يسراً، ولا ينتظم للقوم قوة والقابضون على أصول حياتها شرهون مخادعون.

بل الشرَه والغش يفسد على الرجل غرض الاحتفاظ بكرامته؛ إذ لا كرامة لمن تتلوث نفسه بالشره، وتنغمس في رذيلة الغش والخداع.

ولفظاعة الجشع والغش في المعاملات، وإخلالهما بنظام الأمن، وتشويههما لوجه المدنية الفاضلة، عُنيت الشريعة الغراء بمكافحتها، قال رسول الله ﷺ: «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى». وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «من غشّنا، فليس منا». وتحدث ـ عليه الصلاة والسلام ـ عن زمان يكثر فيه الشر، ويغلب عليه الفساد، وقال: «فيصبح الناس يتبايعون، فلا يكاد أحدهم يؤدي الأمانة».

يكون الغش بنقص كيل المبيع أو وزنه، وهو التطفيف المتوعَّد عليه في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾ أَلَا يَظُنُّ أُو۟لَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥﴾ يَوْمَ يَقُومُ

ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[المطففين: ١ ـ ٦].

وفي قوله: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُو۟لَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ﴾[المطففين: ٤] إيماء إلى أن عدم إيفاء الكيل والوزن في المبايعات؛ شأن من لا يصدق بأنه سيبعث، ويحاسب على ما قدمت يداه من أمثال هذه الخيانة الدنيئة.

وإن شئتم أن تزدادوا علماً بخطر الغش في الكيل والوزن، فاقرؤوا ما قصّه الله تعالى في دعوة شعيب ـ عليه السلام ـ لقومه، إذ قال: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ وَلَا تَنقُصُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ ۚ إِنِّىٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾[هود: ٨٤]. فقد قرن شعيب ـ عليه السلام ـ النهي عن نقص الكيل والوزن بالنهي عن الشرك بالله، وقرن بين الجريمتين في الوعيد، فدل على أن الغش في الكيل والوزن بالغ في الفساد إلى حال قريبة من الحال الشرك برب العالمين.

ويلحق بالكيل والموزون: ما يباع بالذراع، فكل من نقص الكيل والوزن والذرع اعتداء على مال خفية، فعقوبة نقص الذرع هي عقوبة نقص الكيل والوزن، وخساسة ارتكاب هذا هي خساسة ارتكاب ذاك.

ويكون الغش بكتم العيب في المبيع أو الثمن، وقد علّمنا النبي ﷺ أن لهذا الغش جزاء في الدنيا قبل جزاء الآخرة، هو: زوال البركة من المال، فقد قال ـ عليه السلام ـ في المتبايعين: «فإن بيّنا، وصدقا، بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا، محقت بركة بيعهما».

ومن أسباب ذهاب البركة من المال، وتداعيه إلى نقص أو نفاد: أن الذي يخادع في معاملاته، يُعرف بهذا الخداع بين الناس، فينصرفون عنه

إلى معاملة غيره، فيفوته أرباح كثيرة كانت تنمّي ماله لو جرى في مبايعاته على نصح وأمانة.

قيل للزبير ﷺ: بم بلغت من اليسار ما بلغت؟ فقال: «لم أرُدّ ربحاً، ولم أكتم عيباً».

ويكون الغش بخلط المبيع بشيء أدنى منه، وبيعه على أنه صاف غير مخلوط؛ كبيع الحلي على أنه ذهب، وهو مخلوط بنحاس أو حديد، أو بيع الطعام على أنه قمح، وهو مخلوط بعدس أو شعير.

ومن هذا القبيل: دفع المشتري في ثمن المبيع دراهم زائفة، وإيهام البائع أنها سليمة جيدة، وكان السلف يتعلمون علامات النقود الزائفة حتى لا يقبلوها على جهالة فيغبنوا، أو يسلموها إلى غيرهم في مبايعة، فيكونوا وسيلة إلى الإضرار به وهم لا يشعرون.

ويكون الغش بدعوى أن البضاعة من صنف أعلى، وهي من صنف دونه، أو بنسبتها إلى بلد أو معمل عرفت مصنوعاته بالجودة والإتقان، وليست منه، ولكثرة وقوع هذا النوع من الغش في المعاملات قالوا: «من اشترى الأشياء على وصف أهلها، غُبِن».

ويكون الغش بدعوى البائع أن هذه البضاعة لا توجد إلا عنده، أو أنه أُعطي بها عشرة أو مئة، وهو لم يعطَ بها هذا الثمن المسمّى، وتكبر الجريمة إذا أكد هذه الدعوى بيمين، فيستحق قسطاً كبيراً من وعيد قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾[آل عمران: ٧٧].

ويضاهي هذا الضرب من الغش: أن يعرض التاجر سلعة، ويتفق مع آخر على أن يزيده في ثمنها، وهو لا يريد شراءها، وإنما يفعل هذا؛ ليوهم غيره أنها سلعة مرغوب فيها، فيبذل فيها ثمناً فوق ثمنها، وهذا ما يسمّى في عرف الشارع بالنجش، وهو ما نهى عنه النبي ﷺ بقوله: «ولا تناجشوا».

يلحق الناس ضرر فادح من الغش في المبايعات، ويلحقهم ضرر مثله من أن يعمد متعاطي التجارة إلى الأطعمة والبضائع التي تكثر الحاجة إليها، فيحبسها عنده منتظراً غلاءها، وذلك ما يسمى بالاحتكار، وقد كافح الإسلام هذا الشر بالزجر والوعيد البالغ، قال ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطئ». وقال - عليه الصلاة والسلام -: «من احتكر على المسلمين طعامهم، ضربه الله بالجذام والإفلاس». وقال عمر بن الخطاب: «لا حُكْرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم أذهاب، إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا، فيحتكرونه علينا».

ولم يختلف الفقهاء في حرمة الاحتكار في أيام العسرة والضيق، ونصوا على أن حرمة الاحتكار لا تختص بالطعام، بل تجري في كل ما يحتاج إليه الناس.

قال مالك بن أنس رضي الله عنه: إن الطعام وغيره من الكتان والقطن وجميع ما يحتاج إليه في حرمة احتكارها سواء.

يتوسل التجار الجشعون إلى أكل أموال الناس بالغش والخداع، ويرفعون أسعار الحاجيات من أنفسهم ليصلوا إلى أرباح وافرة، وقد أذن الشارع الحكيم في مكافحة هذا الجشع، وإماطة أذاه عن الناس، وأفتى علماؤنا بتحديد أسعار

الحاجيات على وجه يراعى فيه مصالح البائعين والمشترين.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «والحق التسعير، وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد من الطائفتين».

وطريقة التسعير على ما وصفوا: أن يجمع الحاكم وجوه أهل السوق، ويحضر غيرهم من أهل الخبرة، ويتعرف كيف يشتري أهل السوق وكيف يبيعون، ثم يقرر للأشياء أثماناً يجعل فيها للباعة من الربح ما يقوم بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس.

وكان التسعير وإنفاذه في بلاد الأندلس يرجع إلى ولاية الحسبة، يقول الكاتبون في تاريخ الأندلس: يمشي المحتسب في الأسواق راكباً، وأعوانه معه، وميزانه الذي يزن به الخبز في يد أحد الأعوان؛ لأن الخبز عندهم معلوم الأوزان، وكذلك اللحم تكون عليه ورقة بسعره، ولا يجسر الجزّار أن يبيع بأكثر مما حدّه له المحتسب في الورقة، ولا يكاد تخفى خيانته، وإذا وقف لأحد على خيانة، اشتد في عقابه، وإن كثر ذلك منه، ولم يتب، نفاه من البلد.

وقص علينا القاضي أبو بكر بن العربي: أن الخليفة ببغداد كان إذا رفع التجار أسعار الطعام، فتح المخازن، وأذن في بيع ما فيها بأقل مما يبيع التجار، ولا يزال على هذا الحال حتى تعود الأسعار إلى أصلها، أو إلى القدر المناسب، قال: وبهذه الطريقة يغلب المحتكرين والجالبين، ويدفع عن الناس ضرراً عظيماً.

وكان العلماء بحق يدركون خطر العبث بالأسعار، والغش في المبايعات، فلا يدخرون وسعاً في وعظ التجار، وتذكيرهم بتقوى علام الغيوب، وتربيتهم

على القناعة بما تيسر من الأرباح.

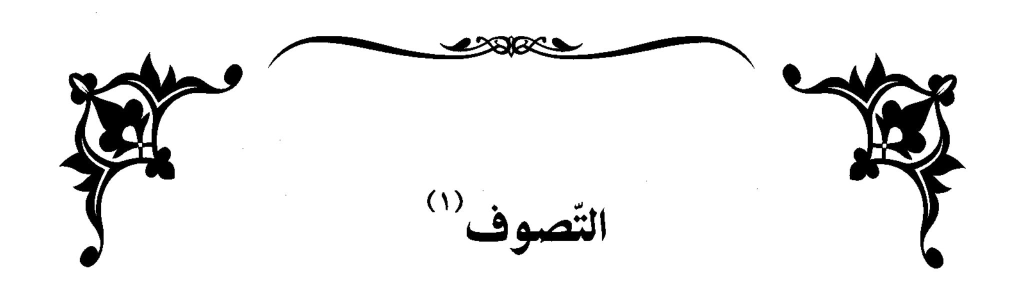
كان ابن عمر ﷺ يمر على البائع، فيقول له: اتق الله، وأوف الكيل.

وكان علي بن أبي طالب ﷺ يطوف سوق الكوفة، ويعظ التجار، ومما يقول في وعظه: «معاشر التجار! لا تردوا قليل الربح؛ فتحرموا كثيره».

وخلاصة حديثنا هذا: أن قانون العدل وكرم الأخلاق ينادي الإنسان؛ لأن يأخذ نفسه بالأمانة والسماحة في المبايعات، فإن هو لم يفعل، وارتكب طريقة الجشع والغش، فقد انتبذ في النذالة مكاناً بعيداً، وأقام بينه وبين الإنسانية حجاباً غليظاً.

فالشره والغش قذارة في النفوس، يجب على دعاة الإصلاح أن يغسلوها بالحكمة والموعظة، وعوجٌ في المجتمع يجب على من بيده الأمر أن يقومه بالعزائم الصادقة، والعقوبات العادلة النافذة.





التّصوف[1]

اختلفوا في أصل كلمة الصوفية، وذهبوا فيه مذاهب أصحُّها: أنها مأخوذة من الصوف؛ لأن الزهَّاد كانوا يعمدون إلى لبس الصوف؛ بعداً وتجنباً للبس الفاخر من الثياب.

وهناك آراء ضعيفة:

منها: أن الصوفية نسبة إلى صُفَّة؛ لشبه الزهاد بأهل الصفَّة، وهم جماعة من فقراء الصحابة كانوا يقيمون بمسجد رسول الله ﷺ عابدين متفقهين، لا يفارقونه إلا لجهاد عدو. وهذا الوجه لا يوافق قاعدة النسب في اللغة، فإن القاعدة تقضي أن يقال في النسب إلى صفة: صُفِّيَّة، لا صوفية.

ومنها: أن الصوفية نسبة إلى آل صوفة؛ تشبيهاً لهؤلاء الزهاد بآل صوفة، وهم قوم كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية، ويتنسكون، ويبعد هذا الوجه: أن آل صوفة قد ذهبوا بذهاب عصر الجاهلية، وقد تسمَّى هؤلاء العباد والزهاد في الإسلام باسم الصوفية، وقبلوا هذا الاسم، ولا أحسبهم يرضون بنسبتهم ـ ولو على وجه التشبيه ـ إلى طائفة كانت في الجاهلية على غير هدى.

ومنها: أنها نسبة إلى الصوف على معنى: أنهم آثروا الانكسار، فكانوا

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزآن الرابع والخامس من المجلد الحادي عشر، شوال وذو القعدة ـ ١٣٥٧هـ.

كالصوفة المرمية. وهذا وجه سخيف لا يلتفت إليه.

ومنها: أن الصوفية نسبة إلى الصف؛ لأنهم في الصف الأول بين يدي الله تعالى. وقاعدة النسب لا تساعد على هذا الوجه، كما أنها لا تساعد على أن يكون مأخوذاً من الصفاء؛ لصفاء نفوسهم، وخلوص قلوبهم من شوائب الأهواء، وسيئات الأخلاق.

وهذا الاسم حدث بعد عهد السلف.

قال السهروردي في كتاب «عوارف المعارف»: لم يعرف هذا الاسم إلى المئتين من الهجرة.

وذكر ابن تيمية جماعة من الزهاد منهم: الفضيل بن عياض المتوفى سنة ١٨٧هـ، وقال: في عصرهم حدث اسم التصوف.

وقال القشيري في «الرسالة»: واشتهر هذا الاسم ـ يعني: التصوف ـ قبل المئتين من الهجرة.

وذكر حسن صديق في كتاب «أبجد العلوم»: أن أول من دعي بهذا الاسم: أبو هاشم الصوفي، وقد توفي أبو هاشم هذا سنة ١٥٠هـ.

والتصوف رياضة النفس، ومجاهدة الطبع، برده عن الأخلاق الرذيلة، وحمله على الأخلاق الجميلة ابتغاء السعادة وهذه الرياضة والمجاهدة تكون بالعكوف على العبادة والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة مال أو جاه.

*** التصوف قبل الإسلام:**

متى أريد من التصوف: الزهد في الدنيا، والانقطاع إلى العبادة، ومجاهدة النفس بكفّها عن الشهوات، صح أن يبحث عن هذا المعنى في الأمم التي

وجدت قبل الإسلام.

وإذا بحثنا عن هذا المعنى مع قطع النظر عن اختلاف أوضاع العبادات، أو اختلاف الغرض من تلك المجاهدة، رأينا أن لحكماء اليونان في طلب الحقائق طريقتين:

طريقة أرسطاطاليس وأتباعه، وهي طريقة البحث والقياس العقلي أو الاستقراء، وتسمى بالحكمة المشائية[1].

وطريقة أفلاطون وأتباعه، وهي طريقة المكاشفة، وانقداح الحقائق في النفس، وتسمى: حكمة الإشراق؛ لأنها تعتمد على إشراق العقل بالارتياض والتجرد عن الرذائل. فالإشراقيون من الحكماء الإلهيين يشبهون الصوفية في مسلكهم، إلا ما يخالفون فيه هدي الإسلام.

قال السهروردي في «حكمة الإشـراق»: «والإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سـوانح نورية، حتى إن وقع لهم شـك، يزول عنهم بالنفس المنخلعة عن البدن».

وفي البوذية ما يشبه الرهبانية؛ فإن مؤسس هذه النحلة دهري، لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر (جوتما[2])، ومن مبادئه: أن الشـقاوة في الدنيا ناشـئة عن الشهوات، فيجب إطفاء هذه الشهوات؛ لينجو الإنسان من الشقاوة. ويرى هؤلاء: أن هناك محرمات على الرهبان والراهبات خاصة، وهي التزين بالزهور، والتطيب بالروائح الذكية، وسماع الغناء، والتفرج على الرقص، والجلوس

---

(١) سميت بالمشائية؛ لأن زعيم هذه الطريقة ـ وهو أرسطو ـ كان يعلم تلاميذه وهو يمشي معهم.

(٢) توفي سنة ٤٨٠ قبل المسيح.

على الأسرة العالية، واقتناء الذهب والفضة والجواهر، ويقولون: إن (جوتما) كان من أبناء الملوك، وزهد في الدنيا؛ لما رأى فيها من شقاوة الشيخوخة، والأمراض، والموت، فهجر أهله وولايته، ودخل في جبل الثلج يتقشف ويتفكر.

ووجد ما يشبه التصوف ـ أعني: الزهد والانقطاع إلى العبادة ـ في الفرس، نرى ذلك منذ عهد زرادشت الذي ظهر في أيام الملك (كيستاسف)، فإن كيستاسف نفسه على ما ورد في التاريخ سار إلى جبل كرمان وسجستان، وانقطع به للعبادة، ودراسة دينهم، وسلم أمر الملك إلى ابنه إسفندار[١].

وورد في تاريخ الفرس: أن أزدشير بن بابك من أعاظم ملوكهم، تبين أن الدنيا غرّارة ضرّارة قاتلة، ما حلا منها لامرئ جانب، إلا تمرّر منها عليه جانب، فزهد في الدنيا، وآثر التفرد عن المملكة، وتركها والتحق ببيوت النيران للعبادة والأنس بالوحدة[٢].

وفي النصرانية رهبانية تشبه التصوف؛ من حيث قيامها على الزهد، والانقطاع إلى العبادة، قال الله تعالى في شأن النصارى: ﴿وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[الحديد: ٢٧]. ومن المعاني الظاهرة في الآية: أن قوماً من أتباع عيسى ابتدعوا رهبانية يبتغون بها رضوان الله، ولكنهم لم يرعوا هذه الرهبانية حق رعايتها؛ أي: لم يحافظوا عليها حق المحافظة.

---

(١) «تاريخ ابن خلدون».

(٢) «مروج الذهب» للمسعودي.

وجاء في بعض الأحاديث المتعلقة بفرق النصارى: «وفرقة لم تكن لهم طاقة بمؤازرة الملوك، ولا بالمقام معهم، فساحوا في الجبال وترهبوا فيها»(١).

*** التصوف بعد الإسلام:**

عني الإسلام بتصفية النفوس من طبائعها الرديئة، وتخليصها من شهواتها الطاغية، ثم عطف على الأجسام، فخلّى سبيلها لأن تتمتع من نعيم هذه الحياة وزهرتها باعتدال، فبقدر ما يدرك الإنسان من صفاء النفس، وسلامة الضمير، بقدر ما يكون له من السلطان على شهواته، فلا تتعدى حدود الاعتدال، يصعد في مراقي الفلاح، ويدنو من مقام الكرامة والوجاهة عند الله.

روي أن فريقاً من أصحاب رسول الله ﷺ اجتمعوا، وقرروا فيما بينهم أن يسردوا الصيام، ويعكفوا على العبادة، ولا يقربوا النساء والطيب، وأن يرفضوا الدنيا، ويسيحوا في الأرض، فبلغ رسول الله ﷺ أمرهم، فنهاهم في خطبة جامعة، وأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[المائدة: ٨٧].

كان أصحاب رسول الله ﷺ يجدّون في العمل ما استطاعوا، ويزهدون في الدنيا زهد من لا يتناول منها إلاّ حلالاً طيباً، وزهد من لا تلهيه تجارة ولا بيع عن ذكر الله، وهم في هذا السبيل يتسابقون ويتفاضلون، وقد اشتهر كثير منهم بالجد في العبادة، والبلوغ في الزهد مكانة فضلى. ومن هذه الطائفة: أبو ذرّ الغفاري، وسلمان الفارسي رضي الله عنهما.

(١) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان»، والحاكم، وصححه.

أما أبو ذر، فكان يحضّ عمّال عثمان ﷺ حينما يراهم يتسعون في المراكب والملابس، فيتلو عليهم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[التوبة: ٣٤]. وكان يملأ آذانهم تقريعاً، ويدعوهم، ويشتد في دعوته إلى أن ينفقوا ما زاد على حاجتهم في سبيل الخير، وهذا أمر يطيقه الخاصة، ولا يحتمله كل إنسان، فأنهى معاوية أمره إلى عثمان، فكتب عثمان يأمر أبا ذرّ بالقدوم إلى المدينة، فقدمها، واجتمع إليه الناس، فجعل يسلك بهم ما كان يسلك في الشام، فقال له عثمان: لو اعتزلت؟. ومعناه: أن من كان مثلك في هذه المكانة من الزهد، فحاله يقتضي أن ينفرد عن الناس، أو يخالطهم في رفق، ويخلي سبيلهم ما قضوا حقوق أموالهم، وأدّوا فريضة الزكاة على وجهها. فخرج أبو ذر إلى الربذة زاهداً ورعاً، وترك من ورائه قوماً يضاهونه، أو يقاربونه زهداً وورعاً.

وأما سلمان الفارسي، فكان عطاؤه خمسة آلاف، فإذا خرج عطاؤه، تصدق به جميعاً، ولا يقتات إلا بما كسبت يده؛ تمسكاً بمثل قول النبي ﷺ فيما يرويه البخاري: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده».

ويدلكم على مكانته في الزهد والتقوى: كتابه الذي بعث به من العراق إلى أبي الدرداء، وهو يومئذ القاضي بدمشق، ومما يقول فيه: «أما بعد: فقد كتبت إليّ: أن الله رزقك مالاً وولداً، اعلمْ أن الخير ليس في المال والولد، وإنما الخير أن يكثر حلمك، وينفعك علمك، وكتبت إليّ: أنك نزلت في الأرض المقدسة، اعلم أن الأرض لا تقدّس أحداً، وإنما يقدس الإنسان عمله».

هكذا كانت سيرة الزهاد من أصحاب رسول الله ﷺ، وهكذا كانت مواعظهم: أعمال مشروعة خالصة، وأقوال رشيدة واضحة.

وفي عهد التابعين أقبلت طائفة من فضلائهم يتحدثون في أحوال النفس من حيث صفاؤها وصلتها بالخالق ـ جل شأنه ـ، وزهدها في زخرف هذه الحياة، واشتدت عنايتهم بالحديث في هذه الآداب، وكانوا يأخذون بها أنفسهم، ويرشدون إليها غيرهم، ويلقبون في ذلك العهد: الزهاد، والوعاظ.

ومن أشهر هذه الطائفة: الحسن البصري، وكان صاحب حديث وفقه، وبيان وعلم بالقرآن، فصحبه طوائف من الناس شتى، فمنهم من صحبه ليأخذ عنه الحديث والأخبار، ومنهم من صحبه ليستفيد منه البلاغة والبيان وعلم القرآن، ومنهم من صحبه ليتلقى عنه الفقه والأحكام، وهو مع هذا يتكلم في محاسبة النفس، والمراقبة والإخلاص، والمحبة واليقين، والشغف بذكر الله، وكان يعقد للحديث في هذا السبيل مجلساً في منزله، لا يشهده إلا طائفة يتوسم فيها الكفاية لأن يفهموا، والقوة لأن يعلموا، وكان لا يتحدث في هذا المجلس إلا في هذا الباب من العلم.

قال أبو سعيد بن الأعرابي: لم يبلغنا أن أحداً ممن تكلم في هذه المذاهب (يعني: أحوال النفس)، ودعا إليها، وزاد في بيانها وترتيبها وصفات أهلها؛ مثل: الحسن البصري.

كان هؤلاء الفضلاء يصرفون هممهم إلى تزكية النفوس من نقائصها، وإسلام القلوب إلى ربها، يشهد بهذا كلمهم الطيب، ومواعظهم الحسنة.

ومن مواعظ الحسن البصري: «حادثوا هذه القلوب بذكر الله؛ فإنها سريعة الدثور. واردعوا هذه النفوس؛ فإنها طلعة تنزع إلى الشر عادة».

وعلى هذا الطراز يقول عامر بن قيس أحد زهاد التابعين: «لقد أحببت الله حباً سهل عليّ كل مصيبة، ورضّاني بكل قضية، فما أبالي ـ مع حبي له ـ ما أصبحت عليه، وما أمسيت».

وأخذ بعض الناس في عهد التابعين ينحو نحو الغلو في الزهد. وكان الحسن البصري نفسه ممن يحارب هذا الغلو الذي لا يرتضيه الإسلام. ومما نقرؤه في تاريخ هؤلاء: أن رجلاً قال: أنا لا آكل الخبيص؛ لأني لا أقوم بشكره، فقال الحسن البصري: هذا رجل أحمق، وهل يقوم بشكر الماء البارد؟!.

فزهدُ الحسن البصري وأمثاله من فضلاء التابعين لا يحيد عن منهج الشريعة يميناً ويساراً.

وتخرّج في مجلس الحسن البصري وغيره طبقة عالمة زاكية، منهم: مالك بن دينار، وحبيب العجمي، وعبد الواحد بن زيد. وبقي هؤلاء الذين يلقبون بالزهاد والوعاظ لا يمتازون عن جمهور الناس إلا بكثرة ما يعملون من صالح، وبشدة ما يحملون من خشية الله، والعزة به، والاعتماد عليه، وبانصراف هممهم عن التعلق بما في هذه الحياة من شهوات أو حطام.

وفي خلال القرن الثاني صار الزهاد والوعاظ يسمون بالصوفية حسبما تقدمت الإشارة إليه في صدر البحث.

أخذ الزهاد والوعاظ لقب الصوفية، وما برحت طريقتهم قائمة على قواعد الدين ورعاية آدابه، وممن استقاموا من رجال القرن الثاني: الفضيل ابن عياض، وداود الطائي، ومالك بن دينار، وإبراهيم بن أدهم.

وظهر في عهد هؤلاء نفر كانوا يتشبّهون بهم على جهالة، ويظهرون للناس بغير ما كانوا يُسرّون، وهم الذين يقول فيهم الإمام الشافعي:

وَدَعِ الـذين إذا أتـوكَ تنـسَّكوا وإذا خَلَـوا فَهُـم ذئـابُ خفـافُ

وجعل الصوفية يتحدثون عما يرد عليهم من الخواطـر، وما يجدونه من الأذواق، ويعبرون عن هذه الخواطر والأذواق بكلمات إما مألوفة، وإما غير مألوفة، حتى أصبح التصـوف في القرن الثالث مذهباً ذا قواعـد واصطلاحات.

يصف لنا التاريخ صوفية القرن الثالث، فنرى كثيراً منهم على طريق سـلمان الفارسي، والحسن البصري؛ مثل: أبي القاسم الجنيد بن محمد، وسهل بن عبدالله التستري، ويحيى بن معاذ الرازي، وذي النون المصري، وبشر الحافي، وسري السقطي وأبي يزيد البسطامي.

ونرى بجانبهم قوماً آخرين خلطوا التصوف بشيء من أصول الفلسفة الإشـراقية، وشـاع يومئذ الغلو في الزهد، وراج ما توهمه بعضهم من أن التوكل نزع اليد من الأسباب جملة.

وأخذ بعض المنتمين إلى التصـوف في ذلك العهد ينطقون بعبـارات خارجة عن حدود الشريعة؛ كالكلمات التي هي ظاهرة في معنى الحلول والاتحاد، مثل ما قال الحلاج[1]: «أنا الحق»، وقال: «ما في الجبّة إلا الله»، ويعبرون عن مثل هذه الأقوال في اصطلاحهم بالشطحات.

ودخل في التصوف من الباطل في ذلك العهد ما يزعمه بعضهم من أن السالك للطريق تسقط عنه أحكام الشريعة من أوامر ونواه. ومن عبارات هؤلاء: «الاشتغال بالأوراد عن المورود انقطاع عن الغاية». وأنشد أحد شعرائهم:

---

(١) الحسين بن منصور الحلاج المقتول سنة ٣٠٩.

يطالب بالأوراد مـن كـان غـافلاً فكيـف بقلـب كـل أوقاتـه وِرْدُ

ومنهم من يقول: تسقط الأوامر والنواهي عمن شهد الحقيقة، ووصل إلى مقام الفناء فيها، ويقول قائل من هؤلاء: العارف لا ينكر منكراً؛ لاستبصاره بسر الله في القدر. ويقولون: العارف لا يستقبح قبيحة، ولا يستحسن حسنة. وقد سئل الجنيد ـ رحمه الله ـ عن هذه الطائفة، فقال: الذي يسرق ويزني، أحسنُ حالاً ممن يزعم هذا!.

قال الغزالي: لو زعم زاعم أن بينه وبين الله حالاً أسقطت عنه الصلاة، وأحلت له شرب الخمر، وأكل مال السلطان؛ كما زعمه بعض من ادعى التصوف، فلا شك في وجوب قتله، وإن كان في خلوده في النار نظر، وقتلُ مثله أفضلُ من قتل مئة كافر؛ لأن ضرره أكثر![1]

وشعر يومئذ بعض المستقيمين من الصوفية بنحو هذا الانحراف وما يماثله من الانسلاخ عن عقائد الدين أو أحكامه العملية، فقاوموه بالإنكار، والتنبيه على أنه ضلالة وجهالة.

قال الجنيد: مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة.

ويقول: الطريق كلها مسدوة على الخلق إلا المقتفين آثار رسول الله ﷺ

وقال سهل التستري: أصول مذهبنا ثلاثة:

أولاً: الاقتداء بالنبي ﷺ في الأخلاق والأفعال

ثانياً: أكل الحلال.

ثالثاً: إخلاص النية في جميع الأعمال.

---

(١) «شرح الشيخ عبد القادر بن شقرون للربع الثاني من الأربعين».

وقال أبو عثمان الحيري: أسلم الطرق من الاغترار: طريق السلف، ولزوم الشريعة.

وفي ذلك العهد ظهر القول بأن العلوم لا تنال إلا من طريق مجاهدة النفس، وقطع العلائق بينها وبين البدن، والإقبال على الله بالكلية علماً دائماً، وعملاً مستمراً، حتى تكشف له الغيوب، ويرى الملائكة، ويطلع على أرواح الأنبياء، ويسمع كلامهم، حتى ينتهي إلى مشاهدة الله ـ جل جلاله ـ.

ونسب أبو بكر بن العربي هذا القول إلى الحارث بن أسد المحاسبي، وإلى طائفة أتت بعده من الصوفية[١].

والحق أن المكلف لا يحتاج في إيمانه الصادق، ولا في إقامة الأعمال الصالحة إلى أن تنكشف له الغيوب، أو يطلع على العوالم الروحانية، فإن ما في عالم الشهادة، وما هدى إليه القرآن المجيد، كافيان في إشراق القلب بالإيمان الساطع، والسير على النهج الموصل إلى السعادة في الدارين.

وكذلك استمر حال المنتمين إلى مذهب التصوف في القرن الرابع فما بعده، فمنهم المستقيمون على السنّة، ومنهم الظاهرون في ثوب الزهد، وهم يراؤون ويبتدعون.

ومما اتصل بالتصوف: مسألة الكرامات؛ فقد ذهب أهل السنّة ـ كما سبق الحديث عنها ـ إلى جوازها، بل إثباتها، ولكن الناس بالغوا، أو أكثروا من نسبتها إلى الشيوخ الصوفية، ولعل هذه المبالغة، والإكثار كانا سبب إثارة البحث عنها حوالي آخر القرن الرابع، فنرى أبا إسحاق الإسفراييني[٢]

---

(١) كتاب «العواصم من القواصم».

(٢) توفي سنة ٤١٨.

يجعل للكرامة حداً، فيقول: غاية الكرامة: إجابة دعوة، أو شربة ماء في مفازة، أو كسرة في منقطعة.

ونرى أحد كبار الصوفية الأستاذ أبا القاسم القشيري[1] يقول: الكرامة لا تنتهي إلى وجود ولد من غير أب، ولا إلى قلب جماد حيواناً.

ومن العلماء من يذكر سيرة الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم، فإذا تحدث الناس بكرامات لبعض الشيوخ لم يقع مثلها من أولئك الذين هم خير القرون، لم يقبلها لمجرد تناقل بعض الألسنة لها.

قيل لأبي حيان: ماذا تقول في الشيخ أبي مدين؟ قال: هو رجل دين، وما كان يطير في الهواء، ولا يصلي الصلوات الخمس في مكة كما يدعي فيه بعض الناس[2].

*** تعاليمه:**

قد عرفت أن التصوف في الأصل: سلوك طريقة الزهد، والانقطاع إلى العبادة، ومحاسبة النفس على الأفعال والتروك، وليس لهذه المجاهدة في عهد السلف تعاليم خاصة؛ لأنها لا تزيد على العمل بما يرشد إليه الكتاب والسنّة من أحكام، ويدعوان إليه من مكارم الأخلاق، وسنيّ الآداب.

ثم إن الصوفية أخذوا يتحدثون بما يعرض لهم في أثناء المجاهدة من أحوال وخواطر، وبما ينتقلون فيه من مقامات، وصاروا يعبرون عن تلك المعاني بألفاظ جرت مجرى المصطلحات العلمية.

---

(١) المولود سنة ٣٧٦.

(٢) «نفح الطيب» ترجمة ابن حيان، الجزء الأول.

ومن هذه الناحية وجد بعض الجاهلين أو المضلّين منفذاً لأن يضيفوا إلى التصوف معاني باطلة، وشروحاً لتلك المصطلحات غير صالحة؛ كالكلمات الظاهرة في الحلول والاتحاد.

قال الحافظ ولي الدين أبو زرعة العراقي في كتابه «الأجوبة المرضية في الأسئلة المكية»: أما ابن عربي، فلا شك في اشتمال «الفصوص» المشهورة عنه على الكفر الصريح الذي لا شك فيه، وكذا «فتوحاته المكية»، ثم قال: «وينبغي عندي ألا يحكم على ابن العربي بشيء، فإني لست على يقين من صدور هذا الكلام منه، ولا من استمراره عليه إلى وفاته، ولكن نحكم على هذا الكلام أنه كفر»[١].

وحصل مما يتحدث به الصوفية من إلهام وأحوال ومنازل، معانٍ ومصطلحات مضافة إلى آداب القوم؛ من نحو: الزهد، والورع، والشكر، والذكر، والتوكل، والتواضع، والعزة، وأصبح مجموع ذلك علماً مستقلاً، يسمى: «علم التصوف».

*** صلة التصوف بالفلسفة:**

الصوفية المستقيمون الذين لم يدرسوا الفلسفة إنما يتكلمون بما يقتبسونه من حكمة الشريعة، أو بما يجيئهم من طريق الإلهام والوجدان بعد عرضه على أصول الدين، وأما من درسوا الفلسفة، ثم تكلموا بلسان الصوفية، فقد يُدخلون في هذا العلم بعض الآراء الفلسفية؛ كمسألة وحدة الوجود؛ فإنها دخلت في التصوف من ناحية الفلسفة، وقد يُدخل هؤلاء بعض الآراء الفلسفية بحسن نية؛ إذ يبدو لهم أنها من المذاهب التي يتقبلها الدين،

---

(١) نقله ابن ذكري في «شرحه للنصيحة».

ولا يأبى اتصالها بهدايته السماوية.

قال ابن تيمية في حديث له عن أبي حامد الغزالي: «وأما التي يسميها: علوم المكاشفة، ويرمز إليها في «الأحياء»، وغيرها، ففيها يستمد من كلام المتفلسفة، كما في «مشكاة الأنوار»، و«المضنون به على غير أهله»، وغير ذلك، وبسبب خلطه التصوف بالفلسفة، صار ينسب إلى التصوف من ليس موافقاً للمشايخ المقبولين الذين لهم في الأمة لسان صدق، بل يكون مبايناً لهم في أصول الإيمان؛ كالإيمان بالتوحيد، والرسالة، واليوم الآخر، ويجعلون هذه مذاهب الصوفية».

ودخول آراء غير إسلامية في التصوف دفع بعض المؤلفين في اعتقادات الفرق الإسلامية أن يعدوا الصوفية فرقة مستقلة؛ كما صنع الرازي في كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»؛ إذ قال: «اعلم أن أكثر من حصر فرق الأمة، لم يذكر الصوفية، وذلك خطأ»، ثم ذكر فرق الصوفية حتى ذكر فرقة الحلولية منهم، وقال: «هم قوم ليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول والاتحاد، فيدّعون دعاوى عظيمة، وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام: الروافض؛ فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم.

أما التصوف الخالص، فإن السائرين فيه لا يخرجون عن مذهب السنّة قيد أنملة».

*** أثر التصوف في الحياة الإسلامية:**

قد أريناك أن التصوف في الأصل: زهد في الدنيا، ومحاسبة للنفس على كل ما تفعل أو تترك، وانقطاع إلى عبادة الله في إخلاص وعفاف وعزة،

واحتفاظ بحقوق العباد، وجهاد في سبيل الحق قدر المستطاع. وهو من هذا الوجه قد أتى بخير كثير، وأنبت رجالاً عرفوا بالتقوى والورع، والدعوة إلى الخير بمواعظهم أو أحوالهم، فكان لهم فضل كبير في هداية كثير من الغافلين، وتقويم كثير من المنحرفين، ولكن آراء وأعمالاً مبتدعة دخلت في التصوف على جهالة، أو سوء قصد، فكان لها في حياة المسلمين أثر سيئ؛ مثل: الغلو في الزهد، وترك الأخذ بالأسباب في طلب الرزق، ومثل: عبارات الحلول التي دسها فيه قوم ظهروا في ثوب التصوف، فأوقعت بعض الناس في فتنة.

وكان لإسراف بعض المتصوفة في الحديث عن المكاشفة والاطلاع على ما في العالم الروحاني، والتصرف الخفي في الكون، أثر في غلو بعض الناس في الاعتقاد بعلو منزلة من يعتقدون صلاحه، حتى ترى بعض العامة يمتنعون من أن يحلفوا بالرجل الصالح كذباً، ثم لا يبالون أن يحلفوا بالله، وهم يعلمون أنهم غير صادقين فيما يحلفون، والتوحيد الخالص: أن تكون خشيتك لله فوق كل خشية.

ومن أثر التصوف المنحرف عن السبيل: أنه أدخل في العبادات مقصداً يجعلها صوراً من غير روح، ذلك أن بعض الناس يتجردون للعبادة بقصد أن يصلوا بها إلى الاطلاع على عالم الأرواح، وغرائب العلوم، وأن تخرق لهم العادات، وتجري على أيديهم الكرامات.

يروى أن بعض الناس لما سمع حديث: «من أخلص لله أربعين صباحاً، ظهرت ينابيع الحكمة، من قلبه على لسانه»، تعرض للعبادة لينال الحكمة فلم يفتح له بابها، فبلغت القصة بعض أولي البصيرة، فقال: هذا أخلص

للحكمة، ولم يخلص لله. وقد عرفت أن العبادة بقصد انكشاف الحقائق نزعة فلسفية، والعبادة الخالصة: ما يقصد بها امتثال أمر الله، والفوز بالسعادة في دار السلام. وما يزيد على هذا من خيرات شأنها أن تتبع الاستقامة وصفاء السريرة، فلا ينبغي الالتفات إليها عند أداء العبادة من فرائض أو نوافل.

وإليك جملة من أسماء أشهر من تدور أسماؤهم في كتب التصوف، سواء أكانوا ممن اتفق الناس على صلاحهم، أم ممن وقع الطعن فيهم، واخترنا أن نوردهم على حسب ترتيب وفياتهم. وإليك أسماءهم، مع التعرض لبعض النواحي من حياتهم، أو شيء من أقوالهم:

ـ أُويس القَرَني:

أويس بن عامر القرني: معدود من سادات التابعين، روى له مسلم أشياء من كلامه، وقد شهد صِفِّين مع الإمام عليّ، وقتل يومئذ.

ـ أبو مسلم الخراساني:

أبو مسلم عبدالله بن ثوب، وقيل: اسمه يعقوب بن عوف، يروي عن عمر بن الخطاب، ومعاذ. قال مالك بن دينار: أبو مسلم حكيم هذه الأمة. توفي سنة ٦٢.

ـ الحسن البصري:

الحسن بن أبي الحسن يسار البصري: معدود من سادات التابعين، وهو الذي قال لابن هبيرة ـ عندما سأله عن الأمر يأتيه من يزيد، أفينفذوه، ويقلده ما تقلده من ذلك؟ ـ: «يا ابن هبيرة! خف الله في يزيد، ولا تخف يزيد في الله، إن الله يمنعك من يزيد، وإن يزيد لا يمنعك من الله». ومن

كلامه: «ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبهَ بشك لا يقين فيه إلا الموت» توفي سنة ١١٠ مئة وعشر.

ـ مالك بن دينار:

مالك بن دينار: روى عن أنس، وسعيد بن جبير، وعطاء، وكان لا يأكل إلا من كسب يده، يكتب المصاحف بالأجرة. توفي سنة ١٣٠.

ـ رابعة العدوية:

رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية مولاة آل عتيك: توفيت سنة ١٣٥، ومن كلامها: «اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم»[1].

ـ إبراهيم بن أدهم:

إبراهيم بن أدهم بن منصور: صحب سفيان الثوري، وجمع بين الزهد ورواية الحديث، ويروي عنه: الثوري، والأوزاعي، وكان لا يأكل إلا من عمل يده؛ كالحصاد، وحراسة البساتين. توفي سنة ١٦١.

ومن كلامه: «لو علم الملوك ما نحن فيه من النعيم والسرور وقلة التعب، لجالدونا عليه بالسيوف». ومن دعائه: «اللهم انقلني من ذل معصيتك إلى عز طاعتك».

ـ داود الطائي:

داود بن نصير أبو سليمان الطائي الكوفي: درس الفقه، وكان يختلف إلى الإمام أبي حنيفة، ثم اختار العزلة، وتخلى للعبادة. توفي سنة ١٦٥.

---

(١) ترجم لها ابن الجوزي في كتاب «صفوة الصفوة»، وابن خلكان في «تاريخه»، وقبرها بظاهر القدس من شرقيه على رأس جبل يسمى: الطور.

ومن كلامه: «صُمْ عن الدنيا، واجعل إفطارك فيها الموت، وفر من الناس فرارك من السبع، وصاحب أهل التقوى إن صحبت؛ فإنهم أخف مؤونة، وأحسن معونة، ولا تدع الجماعة».

ـ الفضيل بن عياض:

الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي، ولد بخراسان، وقدم الكوفة، وسمع بها الحديث، ثم انتقل إلى مكة، وجاور بها إلى أن توفي سنة ١٨٧.

ومن كلامه: «ترك العمل لأجل الناس هو الرياء، والعمل لأجل الناس هو الشرك». وقال: «لو كانت لي دعوة مستجابة، لم أجعلها إلا في إمام صالح؛ لأنه إذا صلح الإمام، أمن العباد».

ـ معروف الكرخي:

معروف بن فيروز الكرخي: كان نصرانياً، فأسلم على يد علي بن موسى الرضا ﷺ، ولهذا عدّ من مواليه، وهو أستاذ السرّي السقطي. توفي سنة ٢٠٠، أو ٢٠١.

ـ أبو سليمان الداراني:

عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني[1]، توفي سنة ٢٠٥، ومن كلامه: «تقع في نفسي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبلها إلاّ بشاهدين عدلين: الكتاب والسنّة».

ـ بشر الحافي:

بِشْرُ بن الحارث بن عبد الرحمن المعروف بالحافي. قال الحريري:

---

(١) نسبة إلى داريا: قرية من قرى دمشق بالغوطة.

ما أخرجت بغداد أتم عقلاً، ولا أحفظ للسان من بشر. روى بشر عن: مالك، والفضيل بن عياض، وتوفي سنة ٢٢٧، ومن كلامه: «من طلب الدنيا، فليتهيأ للذل». وكان يقول لأصحاب الحديث: «أدّوا زكاة هذا الحديث، قالوا: وما زكاته؟ قال: اعملوا من كل مئتي حديث بخمسة أحاديث».

ـ المحاسبي:

الحارث بن أسد المحاسبي: روى عنه: الإمام الجنيد، وغيره، وله تصانيف في الرد على المعتزلة، والرافضة، وغيرهم. سئل عن العقل: ما هو؟ فقال: نور الغريزة مع التجارب، يزيد ويقوى بالعلم والحلم. توفي سنة ٢٤٣، ومن كلامه: «فقدنا ثلاثة أشياء: حسن الوجه مع الصيانة، وحسن القول مع الأمانة، وحسن الإخاء مع الوفاء».

ـ ذو النون المصري:

ثوبان بن إبراهيم، وقيل: الفيض بن إبراهيم المصري المعروف بذي النون: معدود فيمن روى «الموطأ» عن مالك بن أنس، وسعي به لدى المتوكل، فاستحضره من مصر، فلما دخل عليه، وعظه، فَرَقّ لوعظه، وردّه مكرّماً، وعنه أخذ سهل بن عبدالله التستري. توفي سنة ٢٤٥.

ـ سري السقطي:

سرّي بن المغلس السقطي: خال الإمام الجنيد، وأستاذه. توفي سنة ٢٥٥، ومن كلامه: «المتصوف اسم لثلاث معان: هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب، ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الله تعالى».

ـ يحيى بن معاذ:

أبو زكرياء يحيى بن معاذ الرازي: توفي بنيسابور سنة ٢٥٨. ومن كلامه: «من خان الله في السر، هتكه في العلانية» وقال: «عمل كالسراب، وقلب من التقوى خراب، وذنوب بعدد الرمل والتراب، ثم تطمع في الكواعب الأتراب؟! هيهات! أنت سكران بغير شراب. ما أكملك لو بادرت أملك! ما أجلّك لو بادرت أَجَلَك! ما أقواك لو خالفت هواك!».

ـ أبو يزيد البسطامي:

طيفور بن عيسى البسطامي: توفي سنة ٢٦١، أو ٢٦٤. ومن كلامه: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود والشريعة».

ـ أبو القاسم الجنيد:

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد، أصله من نهاوند، مولده ومنشؤه العراق، تفقه على أبي ثور، وقيل: كان فقيهاً على مذهب سفيان الثوري، وصحب خاله السري السقطي، والحارث المحاسبي، وغيرهما. توفي سنة ٢٩٧.

ـ الدقاق:

أبو بكر أحمد بن نصر الدقّاق، من أقران الجنيد، وأكابر مشايخ مصر. ومن كلامه: «كل حقيقة لا تتبع الشريعة، فهي كفر» وأراد بالحقيقة: ما يسمّى: «الخاطر».

ـ أبو طالب المكي:

أبو طالب محمد بن عطية الحارثي: سكن مكة، فنسب إليها، وقدم

بغداد، فوعظ الناس، ونسبت إليه عبارات ينكرها الشرع، فبدَّعه الناس، وهجروه، وامتنع من الكلام، وهو صاحب كتاب «قوت القلوب». توفي سنة ٣٨٦.

ـ أبو القاسم القشيري:

أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: تلقى العلوم عن أبي بكر بن فورك، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي علي الدقاق، وهو صاحب «الرسالة القشيرية في رجال الطريق». توفي سنة ٤٦٥.

ـ ابن الفارض:

عمر بن علي بن المرشد الحموي الأصل، المصري المولد والدار، يقول الشعر الظاهر في الغزل، على أنه ينحو به نحو معان صوفية، وديوانه معروف، وقد أنكر عليه جماعة من علماء الشريعة هذا المسلك الذي لا يعرف في عهد السلف، وحكى المقريزي: أن الشيخ محيي الدين بعث إلى ابن الفارض يستأذنه في شرح التائية، فقال له: كتابك المسمى بالفتوحات المكية شرح لها. توفي سنة ٦٣٢.

ـ محي الدين بن عربي:

قرأ القرآن على أبي بكر بن خلف بإشبيلية (من بلاد الأندلس)، وتلقى العلم، ومال إلى الأدب، وتولى الكتابة لبعض ولاة الأندلس، ثم رحل إلى المشرق حاجاً، فأدى الفريضة، ولم يعد إلى الأندلس، وأخذ الحديث عن شيوخ، منهم: أبو طاهر السلفي، وأبو الحسن بن نصر، وممن أجازه: ابن عساكر، وأبو الفرج بن الجوزي، ودخل مصر، وأقام بالحجاز مدة، ودخل بغداد والموصل وبلاد الروم، وصحب جماعة من الصوفية، وتوفي بدمشق

سنة ٦٥٦، أو سنة ٦٥٨.

وكان الشيخ على مذهب الظاهرية في العبادات، وقد اختلف الناس فيه، فمنهم من يشهد له بالمنزلة الكبرى في الصلاح والولاية، ومنهم من ينسبه إلى الإلحاد، ذلك أن بعض مؤلفاته ـ كما أشرنا قبل ـ تشتمل على عبارات إذا عرضت على أصول الشريعة، لم تلتق معها بوجه من وجوه الدلالات المعروفة في العربية، وقد سلك مريدوه بهذه العبارات مسلك التأويل، ولو على وجوه فيها غموض، ولم ير آخرون للشيخ عذراً في هذا المسلك، فحكموا عليه بما يجب أن يحكموا به على غيره ممن لم ينسب إلى صلاح، وقد سقنا إليك آنفاً رأي الإمام العراقي في هذا، وهو أنه لا يحكم على ابن العربي بشيء، ولكنه يضع يده على العبارات المنكرة في «الفصوص»، أو «الفتوحات»، ويقول: هذا كفر. وهؤلاء لا يؤولون المتشابه إلا إذا ورد في كلام الشارع.

ـ أحمد زروق:

أحمد بن أحمد بن محمد البرنسي الشهير بزروق: قرأ الفقه قراءة بحث وتحقيق، ودرس الحديث والتوحيد والتصوف، ومن شيوخه: الشيخ عبد الرحمن الثعالبي، والشيخ السنوسي، وله مؤلفات في التصوف، منها: كتاب «القواعد في التصوف»، وهو من رجال التصوف القائم على السنّة، الخالص من البدعة. توفي بتكرين من عمل طرابلس الغرب.





حكم تعدد الزوجات في الإسلام(١)

* **حكمة شرع الزواج:**

في الزنا مفاسد كبيرة؛ نحو: هتك العرض، وجعلِه مضغة في الأفواه، وإلباس المرأة خزياً يحرمها من أن تقترن بذي همة سامية وخلق شريف، ووضع النطفة في موضع تنقلب فيه إلى ولد حقير النفس، تنبذه القلوب، وتزدريه العيون، وإثارة البغضاء بين الأفراد والأسر والعشائر، إلى ما يذكر بجانب هذا من أمراض فتّاكة بالأجسام، قرر الأطباء أنها تنبعث من ارتكاب هذه الفاحشة.

فلا جرم أن يعد علم الأخلاق كفّ النفس عن هذه الموبقة فضيلة، ويسميه: عفافاً وحصانة.

وإذا شرع الله النكاح، فلأنه يساعد على خلق العفاف؛ فإن الإنسان يدرك به الوطر الذي يقصد من الزنا، وهو قضاء الشهوة، مع خلوّه من تلك المفاسد الخلقية والاجتماعية والصحية، قال ﷺ: «يا معشر الشباب! من استطاع منكم الباءة، فليتزوج، ومن لم يستطع، فعليه بالصوم؛ فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج».

(١) محاضرة الإمام في نادي جمعية «الهداية الإسلامية» بالقاهرة، والمنشورة في المجلد الثامن والجزء العاشر من مجلة «الهداية الإسلامية» لعام ١٣٥٥ هـ.

وإذا عرفت أن في الذرية الصالحة عوناً على مرافق الحياة، وتوفيراً لهناءة العيش، ولا ذرية إلا بالنكاح، رأيت كيف كان النكاح سبيلاً إلى الحياة الطيبة، والعيشة الراضية.

وإن كنت ممن يبحث في أسباب سيادة الأمم، وقوة سلطانها، عرفت أن لكثرة عدد الأمة مدخلاً في عزتها، وأخذها بوسائل الاستقلال والمنعة، وهل من سبيل إلى كثرة عدد الأمة غير الزواج؟

فالزواج وسيلة إلى أن تكون الأمة قوية الجانب، قادرة على أن تدفع عن نفسها شر الأعداء، وإذا أرانا التاريخ أو المشاهدة أن أمة قليلة العدد، قد استعبدت أمة أكثر منها عدداً، فلأن هذه الأمة قد أهملت كثرتها، ولم تعززها بقوتي العلم والسلاح.

ثم إن في الزواج عقد صلة بين أسرتك وأسرة كانت منقطعة عنك، وبهذه الصلة يصير كل من الأسرتين بمنزلة الأقارب في التعاطف والتناصر، فيكسب كل من أسرتي الرجل والمرأة قوة لا سبيل إليها غير الزواج.

وإذا لاحظت أن في النساء ضعفاً، وأنّ أعمالاً حيوية كثيرة لا يستطيعها إلا الرجال، رأيت المرأة في حاجة إلى أن تتصل برجل يكفيها مطالب الحياة، والاتصال الذي يحفظ عزتها وكرامتها، ويملأ قلب الرجل بمودتها، إنما هو الزواج.

*** تعدد الزوجات:**

قد عرفت أن في الزواج فوائد عظيمة؛ من نحو: الذرية الصالحة، وتكثير عدد الأمة، وربط الصلات بين الأسر، والقيام بشؤون من يتعسر عليهن القيام بتكاليف الحياة، وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه المصالح تقتضي أن

يباح للرجل تعدد الزوجات بقدر ما يستطيع القيام بحقوقهن ومعاشرتهن بالمعروف، وكان العرب لا يقفون في تعدد الزوجات عند حد معين، ودلّ التاريخ على أن الواحد منهم قد يجمع بين عشر نسوة، ولكن الإسلام راعى ما قد يأتي به تعدد الزوجات من مصالح، فأذن فيه، ثم راعى ما قد ينشأ عنه من ضرر، فوقف به عند حد الأربع من النسوة، فصار التزوج بأربع نسوة فما دونها مباحاً؛ نظراً إلى المصلحة الراجحة.

أجمع علماء الإسلام على أنه يباح للرجل أن يتزوج اثنتين، أو ثلاثاً، أو أربعاً، ويحرم عليه أن يزيد على هذا العدد، فإن زاد عليه، فقد خرج من النكاح إلى سفاح، وشذّ بعض المبتدعين الذين لا يعتد بآرائهم، فأباحوا الزيادة على أربع، وارتكبوا في تأويل قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[النساء: ٣] وجوهاً أقرب إلى الجهل، وأشبه بالعبث، وربّ تأويل للقرآن لا يزيد على إنكار القرآن، إلا أن أصحابه يسمونه: تأويلاً.

أما التحديد بأربع نسوة، فلأن المرأة الأولى جاءت على الأصل في إباحة النكاح، ثم أذن الشارع في تزوّج ثلاث بعد ذلك، والثلاث أول مراتب الجمع، وقد اقتصر الشارع على الثلاث في مواطن كثيرة، فأجاز هجرة الأخ ثلاثة أيام، والإحداد على غير الزوج ثلاثة أيام، والخيار في البيع ثلاثة أيام. ورخص للمهاجر أن يقيم بعد قضاء نسكه بمكة ثلاثاً، وأباح للمسافر أن يمسح على خفيه ثلاثاً، وجعل حد الضيافة ثلاثاً.

والخلاصة: أن الشارع الحكيم وزن نفس الرجل، وقاس ما تبلغه أخلاقه من كرم وعدل، فوجدها عند حد لا يكفي للقيام بحقوق الزوجات الكثيرات، فشرع حكماً راعى فيه مصلحة تعدد الزوجات، ومفسدة الإكثار منهنَّ، فجعل

أقصى ما يباح للرجل: أن يزيده على المرأة الواحدة ثلاث نسوة، والضرر الذي يحصل من هذا التعدد خفيف بالقياس إلى المصالح التي قد تدعو إليه.

وإذا كان للنكاح أغراض غير قضاء الشهوة، فمن الجهالة أن يقول قائل: إن النبي ﷺ كان شهوانياً، ويستدل على ذلك بتعدد أزواجه إلى تسع.

ولتعدد زوجاته ـ عليه الصلاة والسلام ـ حكم سامية، غير ما نبّهنا عليه من أغراض النكاح العامة.

منها: نقل الأحكام الشرعية، ولاسيما أحكام ما لا يطَّلع عليه الرجال، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا، فقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾[الأحزاب: ٣٤].

ومنها: تشريف بعض الأقوام، أو زيادة تأليفهم بمصاهرته.

ومنها: الدلالة على أن باطن حاله كظاهره؛ فإن زوجات الرجل يطلعن على سريرة أمره، فمع كثرة نسائه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم يعرف له حالة في الخفاء، تخالف ما يراه الناس فيه؛ من الدعوة إلى الخير، والجد في الطاعة، والإخلاص في العبادة.

أباح الإسلام للرجل أن يجمع بين أربع نسوة فما دونهن، وشرط لهذا الجمع العدل بينهن، قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[النساء: ٣]، والمعنى: أنه لا يحل للإنسان التزوج بأكثر من واحدة إلا إذا وثق من نفسه بالعدل بينهن، والعدل: التسوية بينهن في المبيت، والنفقة، ولكل واحدة من الزوجين الحق في أن لا تسكن بالمنزل الذي تقيم فيه الأخرى.

أنكر تعدد الزوجات طائفة من غير المسلمين، زعموا: أنه يخالف

ما تقتضيه مصلحة الأسرة، وقاموا وقعدوا في التشنيع عليه.

وأنكرته طائفة من المنتمين إلى الإسلام اتصلوا بتلك الطائفة غير المسلمة، وتلقوا منها ما تقول بتقليد، فصادف منهم أذهاناً خالية، فلابسها، وجعلها تتعامى أن تقبل ما يقوله علماء الإسلام في حكمة التشريع.

وأصر هؤلاء على إنكار تعدد الزوجات، ثم رأوا القرآن صريحاً في إباحته، فحاولوا تأويله، وذهبوا في التأويل مذهباً ينادي ببطلانه الآيات والسنّة، وعمل الصحابة والتابعين.

قد عرفنا أن في الزواج فوائد عظيمة متعددة، قد يوجد في الزوجة الواحدة بعضها دون بعض؛ كأن تكون الزوجة عاقراً، أو يعرض لها مرض عضال يجعلها غير مساعدة على الصيانة، وقد يفقد معها كل ما يقصد من الزواج.

فإذا كانت الزوجة بهذا الحال، فبماذا تشير هذه الطائفة على الرجل الذي يرغب في أن يكون له ولد، ويقصد أن يتحصن بالزواج حتى لا يقع في جريمة السفاح!؟.

فإما أن يشيروا عليه بطلاق هذه الزوجة، واستبدال زوجة أخرى بها، فيقال لهم: قد رضيتم للزوجة الأولى بحال قد يكون أشد عليها من حال بقائها مع زوجة أخرى، وأسأتم للرجل الذي يقول: إني أحب أن أبقي زوجتي، وأقوم بحقوقها، وحملتموه على فراق قرينة قضت معه أياماً أو أشهراً أو سنين في ائتلاف، وذلك عمل لا يلائم خلق الوفاء.

وإما أن يشيروا عليه بأن يبقيها، ولا يتزوج أخرى، فيقال لهم: ما ذنب هذا الرجل في حرمانه من الفوائد التي شُرع له النكاح؛ كالذرية الصالحة، ثم

ما ذنبه في منعه من الزواج، وهو لا يستطيع العفاف إلا من طريقه؟

فإن أنكروا أن يكون له حق في النسل، قلنا لهم: الذرية الصالحة تعين الوالد على مشاق الحياة، وتكسبه عزة ما بقي، وتحيي ذكره بعد أن يموت، علاوة على ما فيها من تكثير عدد قومه، وكثرة عدد القوم من أسباب عزتهم، ووصولهم إلى أن يسوسوا أنفسهم بآرائهم، ويذودوا عن ساحتهم بأيديهم.

وإن أظهروا الاستخفاف بفضيلة العفاف، قلنا لهم: إنما جلسنا لنناقشكم على قواعد علم الخصال الشريفة، فإن بسطتم أيديكم إلى تقويضها، فما نحن بباسطي أيدينا إلاّ إلى إقامتها، وتدعيم أساسها.

والظاهر أن هؤلاء الذين يعيبون الإسلام بحكم تعدد الزوجات يشيرون على الرجل السليم البنية متى عرض لزوجته مانع من الاستمتاع بها أن يبقيها، ويؤثرون اتخاذه للخدينات، وإتيان الفاحشة على أن يعقد على امرأة أخرى، فيعيش مع الزوجين في طمأنينة، ويتصل بهما في شرف وفضيلة.

والدليل على أنهم يستهينون بارتكاب فاحشة الزنا، ولا يعبؤون بما يتبعها من المفاسد: فتحهم الطريق الموصلة إلى البغاء في غير مشقة، ووضعهم النظم المساعدة على إتيانه في غير حياء ولا خشية عقوبة.

وإذا نظرت في إحصاء عدد نفوس الأمم، وجدت أن عدد نساء كل أمة يزيد على عدد رجالها، هذا ما لا يختلف فيه العارفون بشؤون الأمم، وإنما تتفاوت نسبة زيادة النساء على الرجال بحسب اختلاف البلاد، وعلى قدر ما تصاب به الأمم من ثورات داخلية، أو حروب خارجية.

فلو لم يكن في تعدد الزوجات فسحة، لبقي كثير من النساء محرومات من أزواج يقومون عليهن، ويصونون ماء وجوههن، ويساعدونهن على

طهارة أذيالهن.

فاجتماع زوجين أو ثلاث أو أربع في عصمة رجل يعرف حقوقهنّ، ويقدر على كفاية حاجتهنّ، ويطيع الله في العدل بينهنّ، خير لأولئك الزوجات وللمجتمع من أن يقصر على واحدة، ويبقى من سواها عرضة لبذل ماء الوجه، أو الانحطاط إلى ما يدنس العرض.

ثم إن من مقاصد النكاح النسل، وفي تعدد الزوجات كثرة الولد التي ينمو بها عدد الأمة، ونماء عدد الأمة قوة تدرك بها عزتها، وتصل بها إلى أن تدبر أمرها بنفسها، ومن الحزم أن يعمل القوم لتكثير عددهم، ويحتاطوا لما يعرض للأقوام من الحروب الطاحنة، والأمراض العامة الفاتكة.

فتعدد الزوجات يتبعه النسل في الغالب، فإذا كان في الزوجة عقم، أو أصيبت بمرض يعوقها عن الحمل، أو بلغت سناً ينقطع به استعدادها للولادة، وجد الرجل من الزوجة الأخرى منبتاً خصباً.

يقول هؤلاء: إن في تعدد الزوجات ضرراً على المرأة، وإخلالاً بهناءة عيشها؛ حيث يسيئها أن تشاركها في زوجها قرينة أخرى، وهذا الاستياء مقتضى الغيرة التي تشب في قلب المرأة على قدر تعلّقها بزوجها.

فنقول: مُسَلَّم أن المرأة تحب بطبعها أن تنفرد بالزوج، وتكره أن يشاركها فيه امرأة أخرى، فإذا تزوج الرجل بثانية، فقد أتى بما تكرهه زوجه طبعاً، ويبقى معنا أن نعمد إلى هذه الكراهة المحفوفة بحسن معاشرة الرجل، وعدم إجحافه بحق من حقوقها، ونضعها في كفة، ثم نأتي إلى المصالح التي قد تدعو إلى تعدد الزوجات، ونضعها في الكفة الأخرى، فلا شك أننا متى أجرينا هذه الموازنة، ونحن مجردون من كل عاطفة وتقليد، رأينا رأي العين

أن كفة المصالح التي تستدعي إباحة تعدد الزوجات راجحة، وكفة كراهة المرأة لأن يشاركها في الزوج امرأة أخرى خفيفة طائشة، والتشريع الحكيم يقوم على رعاية المصالح الراجحة، ويقطع النظر عما يخالطها ويحدث عقبها من ضرر خفيف.

هذا ما نقرره عند النظر في حال الزوج الأولى، أما من تجيء بعدها، فقد عرفت أن للرجل زوجاً غيرها، ورضيت بالمشاركة، فلا وجه للنظر في حال كراهتها.

والخلاصة: أنه ليس في تعدد الزوجات ضرر يصح أن يعتد به الشارع الحكيم، أما الزوج الأولى، فإن استياءها من المشاركة في الزوج يسقط عند النظر في المصالح التي تستدعي فتح باب التعدد على شرط العدل والمعاشرة بالمعروف. وأما الزوج الثانية، فقد عرفتْ أن للرجل زوجاً غيرها، ورغبت في الزواج به من تلقاء نفسها.

على أن الإسلام لم يسد على المرأة باب الاقتران بزوج تنفرد بالعيش معه متى شاءت ذلك، فلو أخذت على الرجل عند عقد نكاحها أنه إن تزوج عليها، فأمرُها، أو أمرُ الداخلة عليها في يدها، كان هذا الشرط نافذاً، ولها إنْ تزوج بعدها، أن تطلّق نفسها، أو تطلّق الزوج الثانية؛ عملاً بهذا الشرط.

ويقول هؤلاء: إن تعدد الزوجات يعود على ذرية الرجل بضرر، وهو ما يكون بين الإخوة الذين لا تلدهم أم واحدة من التجافي والشقاق، فيكون الرجل قد سعى في أن يكون بين أولاده تقاطع، وفي نظام أسرته اختلال.

فنقول في دفع هذا: إن الإسلام قد يشرع حكماً لا تتحقق حكمته في الخارج إلا بمراعاة أحكام أخرى ترتبط به ارتباط الأسباب بمسبباتها، فالإسلام

شرع تعدد الزوجات، وشرع مع ذلك العدل بينهنّ، وشرع التسوية بين الأولاد، ونهى الأب عن أن يؤثر أحدهم بشيء يختص به دون سائر إخوته، وأمره بتربية الأولاد تربية صحيحة، فإذا جرى الزوج بين الأزواج وأولادهن على طريقة العدل، وعني بتربية الأولاد على اختلاف أمهاتهم التربية الصالحة، فمن البعيد أن ينشؤوا على تجافٍ يصل إلى شقاق، ولا يضر أن يكون عطف الفتى على أخيه من أمه أكثر من عطفه على أخيه الذي لم تلده أمه.

*** إرشاد الطائفة المنتمية إلى الإسلام:**

سرى إلى رهط من المسلمين روح من تلك الطائفة غير المسلمة، فصاروا ينظرون إلى حكم تعدد الزوجات بالعين التي تنظر بها تلك الطائفة المخالفة، وبدلاً من أن يعطي هؤلاء المسلمون الحكم حقه من النظر، ويقفوا وقفة الباحث عن حكمته، ويذهبوا بالفكر فيما يدعو إليه، وما يتصل به من مقتضيات، طووا عقيدتهم على إنكاره، وسارعوا إلى تلمس وجه يجعل القرآن مانعاً من تعدد الزوجات، فقالوا:

ورد في القرآن إباحة التزوج بأربع. ولكنها علقت على أمر أخبر القرآن نفسه بأنه غير مستطاع، وهو العدل، إذ قال: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[النساء: ١٢٩]. وما علقت إباحته على غير المستطاع، لا يعد مباحاً، بل يبقى في قبيل المحظورات.

ومعنى ما يقول هؤلاء: أن القرآن أراد المنع من تعدد الزوجات في كل حال، ولكنه لم يواجه به الناس في صراحة، ولم يخرجه في صيغة النهي الصريح، بل جعل الناس يفهمونه من تعليق الإباحة على ما لا يستطاع.

والحق أن القرآن الكريم أباح تعدد الزوجات، وقيد هذه الإباحة بشرط

العدل، والذي يدفع هذه الشبهة التي يلهج بها هؤلاء الرهط، ويصرفك عن أن تحدث نفسك بمحاكاتهم، هو: أن القرآن الحكيم يقول: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾[النساء: ٣]، فأذن في تعدد المنكوحات، وأتى بالإذن في صيغة الأمر، ثم فصَّل في المأذون في نكاحهن، فجعلهم اثنتين وثلاثاً وأربعاً، وانتهى عند حد الأربع، فيؤخذ من الآية بمقتضى الأسلوب العربي: أنه يباح لكل أحد أن يتزوج ما زاد على واحدة؛ من اثنتين، أو ثلاث، أو أربع، ويبقى على ما زاد على الأربع في حكم المحظور، ويؤخذ من قصر الرجل على الواحدة عند خوفه من عدم العدل: أن الإذن في تزوج اثنتين أو ثلاث أو أربع مقيد بالعدل بينهن، والمراد من العدل: التسوية بينهن فيما يستطيعه؛ من نحو: النفقة، والمبيت، أما العدل الذي جعل متعذراً في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[النساء: ١٢٩]، فهو التسوية بين النساء في كل شيء، حتى الحب والإقبال والمؤانسة، فإن التسوية على هذا الوجه خارجة عن الاستطاعة، فقد تكون إحداهن أبرع جمالاً، وأعذب منطقاً، فتكون أعلق بالقلب، فينجذب إلى جانبها، فيقبل عليها، أو يؤانسها أكثر مما يفعل مع الأخرى، يقع منه ذلك وهو لا يقصد إلى إيثارها بهذا الإقبال أو المؤانسة، وإنما هو أمر لا اختيار له فيه، وهو شدة حبها الناشئة عن نحو براعة جمالها، وعذوبة منطقها.

وانظر إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾[النساء: ١٢٩] تجده صريحاً في العفو عن هذا الميل الخفيف الذي يتعذر على الرجل اجتنابه، فلو كان المراد من العدل الذي ذكره في هذه الآية: العدل الذي جعله شرطاً للتعدد، لكان المناسب في النظم أن يأمر بالاقتصار

على واحدة، أو ينهى عن تعدد الزوجات، ولم يقل: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾[النساء: ١٢٩] ؛ فإن النهي عن الميل كل الميل ظاهر في جواز الجمع بين امرأة وأخرى، مع عدم الميل عن إحداهما ميلاً يجعلها كالمعلقة؛ أي: لا هي زوجة تعاشر بالمعروف، ولا هي مطلقة يمكنها أن تبتغي زوجاً آخر يسكن إليها، وتعيش معه في راحة.

ومن تفقه في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾[النساء: ٢٣]. وقوله ﷺ: «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها»، وجدهما ظاهرين في حرمة الجمع بين الأختين، وبين العمة وابنة أخيها، وبين الخالة وابنة أختها، وأدرك أن مناط التحريم: شدة القرابة، لا مجرد الجمع بين امرأتين.

وإذا رجعنا إلى الأحاديث الصريحة، وجدنا فيها ما يدل على إباحة تعدد الزوجات:

منها: ما ورد في «سنن الترمذي» من قوله ﷺ لمن أسلم وتحته عشر نسوة: «خذ منهن أربعاً، وفارق سائرهن».

ومنها: حديث فاطمة بنت أسماء: أن امرأة قالت: يا رسول الله! إن لي ضرة، فهل علي جناح إن تشبعتُ من زوجي غيرَ الذي يعطيني؟ فقال رسول الله ﷺ: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور»[1]؛ فقد قالت المرأة للنبي ﷺ: إن لي ضرّة، ولم ينكر أن تكون لها ضرة.

ومنها: أن علي بن أبي طالب أراد أن يتزوج ابنة أبي جهل على السيدة

---

(١) «صحيح الإمام البخاري».

فاطمة ـ رضي الله عنها ـ، فقال ﷺ: «وإني لست أحرّم حلالاً، ولا أحلّ حراماً، ولكن والله! لا تجتمع بنت رسول الله، وبنت عدو الله في مكان واحد أبداً»[١]، فقوله ﷺ: «وإني لست أحرم حلالاً» دليل على أن تعدد الزوجات مباح، وإنما كره لابنته أن تجتمع مع بنت أبي جهل في عصمة واحدة.

ومنها: أن أبا قلابة روى عن أنس: أنه قال: «من السنَّة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب، أقام عندها سبعاً، وقسَم، وإذا تزوج الثيب على البكر، أقام عندها ثلاثاً، ثم قسَم». قال أبو قلابة: ولو شئت لقلت: إن أنساً رفعه إلى النبي ﷺ[٢]. فقوله: «من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب... إلخ» صريح في إباحة تعدد الزوجات، وأن من العدل القسم بينهن في المبيت.

أما عمل الصحابة والتابعين، فإن تزوُّج الواحد منهم بما فوق الواحدة أمر لا ينكره إلا من بلغ به العناد أن ينكر أنهم كانوا يصلون الظهر أربع ركعات، والمغرب ثلاثاً.

في «صحيح البخاري»: أن الحسن بن الحسين بن علي جمع بين ابنتي عم في ليلة واحدة.

وفيه: أن عبدالله بن جعفر جمع بين ابنة علي وامرأة علي، وقال ابن سيرين: لا بأس به، وكرهه الحسن مرة، ثم قال: لا بأس به.

وتوفي أبو بكر الصديق ؓ وتحته أسماء بنت عميس، وحبيبة بنت خارجة والدة أم كلثوم التي مات أبو بكر وهي حامل بها.

---

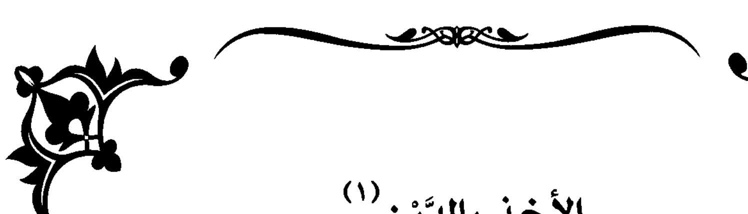
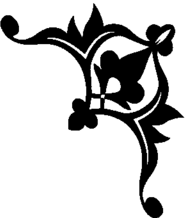
(١) «صحيح الإمام البخاري».

(٢) «صحيح الإمام البخاري».

وكان مصعب بن الزبير قد جمع بين السيدة سكينة بنت الحسين، وعائشة بنت طلحة.

وهذه أمثلة معدودة سقناها على وجه التنبيه والتذكير، وإلا، فالأمر من قبيل ما يعرفه المسلمون بالضرورة، وحكم ينص عليه القرآن الكريم والسنَّة الصحيحة، ويجري عليه عمل الصحابة والتابعين، لا ينبغي لمسلم أن ينكره، أو يترك نفسه تتردد في حكمته، ولا يجوز لذي قوة أن يمنع من تعدد الزوجات بإصدار قانون عام، فإن فعل، فهو حاكم بغير ما أنزل الله، ومن لا يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون.

❒ ❒ ❒

الأخذ بالدَّيْن(١)

قد يكون للإنسان مال يتسلمه في وقت معلوم، وقد تسبق الحاجة الملحة وقت حصوله على هذا المال، ولا يجد طريقاً لسد هذه الحاجة إلاّ الأخذ بالدَّيْنِ، وقد أذن الشارع الحكيم في الاستدانة لسد الحاجة، وجعل الإدانة من قبيل المعروف الذي يلقى صاحبه جزاء وشكوراً.

فالأخذ بالدين قد يكون ضرورة من ضرورات الحياة، والإعطاء بالدين قد يكون باباً من أبواب الخير الذي يكسب به الإنسان حمداً وأجراً، ولكن هذا الضرب من المبايعة قد تلحقه مفاسد مادية، أو خلقية، أو اجتماعية، لهذا نظرت إليه شريعة الإسلام نظرة إصلاح، وأقامته على أسس محكمة، وحاطته بنظم تحفظ مصالحه، وتنقذ الناس من مفاسده.

وغرضنا من هذا الحديث: إلقاء نظرة على هذا الضرب من المبايعة، والتنبيه لما يعرض له من أضرار؛ لعلّ أمتنا الرشيدة تسير فيه على خطة سليمة العاقبة.

للأخذ بالدين داعية صادقة هي: الحاجة التي لا تطاق، وهناك دواع أخرى ليس من الخير للإنسان أن يجاريها، ويضعف أمامها، فقد تطغى شهوات

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الخامس من المجلد الخامس عشر، ذو القعدة ١٣٦١هـ.

الرجل، وتتطلع نفسه إلى ما يضيق عنه كسبه؛ من نحو: المطاعم، أو الملابس، أو أثاث المنزل، أو غير ذلك من متاع الحياة، ويحاول الوصول إلى هذه الملاذ أو الزينة، ولا يجد طريقاً غير الاستدانة، فيسلكها غافلاً عن سوء عاقبتها، وعلاج هذا: أن يروض الإنسان نفسه على القناعة، ويحملها على الصبر عن تلك الشهوات إلى أن يسعها الرزق الذي يأتيه من كسب طيب. قال بعض الحكماء:

إذا رمت أن تستقرض المال من أخٍ ... تعوّدت منه اليُسْرَ في زمنِ العسر

فَسَلْ نفسك الإنفاق من كيس صبرها ... عليك وإنظاراً إلى ساعة اليسر

فإن أسعفت كنت الغني وإن أبت ... فكل مَنوع بعدها واسع العذر

وقد يبدو للرجل أن يظهر بين قومه أو زائريه في مظهر اليسار والرفاهية، وينفق أكثر مما يتحمله كسبه اليومي أو الشهري، متخيلاً أن هذا الإنفاق يرفعه عندهم درجة، ويضع له في قلوبهم إكباراً، ومتى جرى الرجل وراء هذا المظهر المتكلف، وقع في عسرة وفاقة، وبعد أن كان في كفاف من العيش، صار إلى طبقة البائسين، ويضاهي هذا: أن يطمع الرجل في سيادة لا تدرك إلا بالمال؛ كما قال الطغرائي:

أريد بسطةَ كفٍ أستعين بها ... على أداء حقوق للعلا قبلي

ولكنه يكون قليل المال، ويرى أن قلة ماله تعوقه أن يبلغ تلك السيادة، فيندفع في طريق الاستدانة، ويخبط بها خبط عشواء، فلا يتقدم إلى السيادة خطوة، بل لا يلبث أن يضيع ما كان لديه قبل الاستدانة من فضل.

أخذتُ الدَّيْنَ أدفع عن تلادي ... وأخذُ الدين أهلكُ للتلاد

وقد يكون أهل منزل الرجل غافلين عن عاقبة الأخذ بالدين، وتتجه نفوسهم إلى مطالب؛ من نحو: الملابس، وأثاث البيت، يضيق عنها ما يكسبه في يومه أو شهره، ويعتذر لهم، فلا يقبلون له عذراً، فتتغلب عاطفته على حزمه وإرادته، ويضعف أمام هذه المطالب، فيغمس يده في الدين يبتغي إرضاءهم، ولكن العاطفة الشريفة هي التي تريه أن إطلاق يده في الدين قد ينحدر به وبهم من طبقة اليسار أو الكفاف إلى ضيق في العيش، وربما أفضى ضيق العيش إلى سوء المعاشرة، وإذا ساءت المعاشرة، تباعدت القلوب، وإذا تباعدت القلوب، تباعدت الوجوه لا محالة.

وللمعاملة بالدين مضار:

منها: ما يعود على المعطي بالدين.

ومنها: ما يعود على الآخذ به.

أما المعطي بالدين، فقد يدفعه الجشع إلى تسليم ماله إلى الدائن غير باحث عن حاله من طهارة الذمة، أو المقدرة على قضاء الدين عند أجله، فتكون عاقبة ماله التلف والخسران.

ومن الناس من يحاول أكل أموال الناس بالباطل من طريق الاستدانة، ويتخذ جشع التاجر وسيلة إلى هذا الاختلاس، فيسوم السلعة بثمن فوق ثمنها كما صنع طريف بن منظور مع التاجر يحيى بن جابر؛ إذ فخم له في الربح حتى بلغ ما أحب، وقال:

أيطمع يحيى في الوفاء وقد عدا ... على مالنا في البيع عدوة فاجر
فلا يحسب الكوفيّ أن عقولنا ... هفت عن حساب مثبت في الدفاتر
ولكنني أغرقت في الربح وانثنى ... وليس له علم بصفقة خاسر

تدعو مكارم الأخلاق التاجرَ إلى أن يتسامح مع ذي الحاجة، ويعامله بالدين، ومن الحزم أن لا يعامل بالدين إلا من يثق بذمته أو ماله، ويأمن أن تكون عاقبته ضياع المال، أو حدوث عداوة أو خصام.

رغب الشارع في إسعاف ذوي الحاجات، ومعاملتهم بالدين، وعدّ هذه المعاملة من قبيل البر، وأرشد ـ مع هذا ـ أصحابَ الأموال أن يأخذوا بالحزم، ويقيموا المعاملة على شهادة، أو رهن؛ فإن الشهادة أو الرهان تقطع أسباب العداوة التي قد تنشأ عن الإنكار، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾[البقرة: ٢٨٢]، وقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ﴾[البقرة: ٢٨٣].

وأما الضرر العائد على الآخذ بالدين، فأوله: أن المستدين يضع في عنقه منَّة تجعل للدائن عليه فضلاً، وإن في المنن لثقلاً على النفوس التي تطمح إلى العزَّة في كل حال، قال بعض الحكماء: «الصبر على العسرة، أحبُّ إلي من احتمال المنن»، وقال حكيم آخر:

ما الذلّ إلا تحملُ المننِ ... فكن عزيزاً إن شئت أو فَهُنِ

ولا ينسى الآخذ بالدين أن صروف الزمان قد تأتي بما لم يخطر بالبال، فقد يطرأ على المال الذي اعتمد عليه في قضاء الدين ما يقتضي تأخيره عن وقته المعلوم، فلا يحضر عند استحقاق الدين، فيقع في وعد كاذب، وذلك ما يحترس منه أهل الفضل ما استطاعوا الاحتراس، وكان النبي ﷺ يدعو في الصلاة ويقول: «اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم»، فقال قائل: ما أكثر ما تستعيذ يا رسول الله من المغرم! فقال: «إن الرجل إذا غرم، حدّث فكذب، ووعد فأخلف».

وقد يطرأ على المال الذي اعتمد عليه في قضاء الدين ما يذهب به جملة، فتضيق عن هذا المدين المسالك، ويجره الدائن إلى مجلس القضاء، وهنالك تخيِّم الذلّة على وجهه في النهار، وتتوارد الهموم على قلبه بالليل. قال عياض بن عبدالله: «الدَّين راية الله في أرضه، فإذا أراد أن يُذلّ عبداً، جعلها طوقاً في عنقه».

أتكسب خمساً وتنفق ستاً	ضللت لعمري سبيل الأديب
هو الدَّيْن إن جئته فترقَّبْ	نهار الذليل وليلَ الكئيب
وطعمُ الهوان وإن لم أذقه	أمرُّ من الموت قبل المشيب

ولا ينسى الآخذ بالدين أنه إذا لم يجد مالاً يقضي به الدين عند استحقاقه، فقد ينشأ بينه وبين الدائن مجافاة أو عداوة، فيكون الدين سبباً لذهاب ألفة تفوت بذهابها فوائد، أو لحدوث عداوة تجر وراءها مصائب، وكرامُ الناس يحرصون على أن لا يحدث بينهم وبين من يعرفون جفاء أو عداوة.

وليذكر من يريد الأخذ بالدين: أن من التجار من لا يبيع البضاعة بالدين إلا بربح زائد على الربح المعتاد في بيعها نقداً، فيكون دفع المدين لهذا الربح الزائد، وهو يستطيع تأخير الشراء إلى وقت اليسر، منافياً لقواعد الاقتصاد.

وليذكر من يريد الأخذ بالدين: أن الدين قد يحل أجله، ولا يستطيع قضاءه، فيباع عليه بعض ما يملك، أو كل ما يملك بثمن بخس، ولولا الدين، لأمكنه بيع عقاره أو عروضه بثمن لا غبن فيه.

وقد يأخذ الإنسان بالدين ممن يتعاطى الربا، حتى إذا حلّ أجلُ الدين، وعجز عن أدائه، مدّ له في الأجل على أن يضيف إلى الدين زيادة المرابين،

وكثيراً ما يزداد المدين بمضاعفة الربا عسراً على عسر، وإن كان يملك عقاراً أو عروضاً، خرج من ملكه بالثمن البخس، وكم من أسرة كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان، فكفر عميدها بأنعم الله، وتعاطى الأخذ بالدين، فجر نفسه وأسرته إلى أزمة، ثم إلى فقر! وتلك عقبى الساقط مع شهواته أينما سقطت.

يا غامساً يده في الدَّيْنِ إنك قدَّ غمستها في صديد خلته عسلا

والدَّيْنُ للمال سم ناقع فإذا ما اندسّ في ثروةٍ أودى بها عجلا

والحق: أن لأموال الناس حرمة، فلا يسوغ لأحد أن يأخذها على وجه الدين إلا أن تدفعه إلى ذلك حاجة قاهرة، ويأنس من نفسه القدرة على أداء الدين عند استحقاقه، فالذي يقول:

له ألفٌ عليَّ ونصفُ ألفٍ ونصفُ الألفِ في صكٍّ قديمٍ

دراهم ما انتفعت بها ولكن وصلت بها شيوخ بني تميم

لا يعد في المحسنين صنعاً إلا حيث يكون واثقاً من قدرته على قضاء هذا الدين عند حلول أجله، والذي يقول:

يعاتبني في الدَّيْنِ قومي وإنما ديوني في أشياء تكسبهم حمدا

هو أهل لأن يعاتب، إلا حيث يستدين وهو على ثقة من أنه سيؤدي هذه الديون لأربابها عند اقتضائها، وإذا كانت الاستدانة من الأمور التي لا يليق بالإنسان ارتكابها إلا في حالة عسرة لا يجد منها مخرجاً، فمن المستهجن أن يكون المدين قادراً على أداء الدين، ولا يبادر إلى أدائه، وذلك هو المُطْل الذي سماه رسول الله ﷺ بالظلم، فقال: «مُطْل الغني ظلم».

وفي المماطلة مفاسد شتى؛ إذ هي مظهر من مظاهر إخلاف الوعد، وشاهد على أن هذا المدين لا يحس الذلة التي يوقعه فيها الدين، ومن آثارها السيئة: أنها تحرم الرجل أن يعامله الناس بالدين عند الحاجة.

وقف أعرابي على باب قوم يسألهم، فحلفوا له ما عندهم شيء، فقال: استقرضوا لنا شيئاً، فقالوا: ما يقرضنا أحد شيئاً، فقال: ذلك لأنكم تأخذون ولا تقضون.

المدين الذي لم يرسخ قدمه في الفضل يماطل بالدين، وفي وسعه أن يؤديه، والمدين الذي أخذ حظه من الفضل كاملاً يذكر أن الدائن قد وثق بذمته، وأسعفه عند الحاجة، فيبادر إلى قضاء الدين ما استطاع، وقد تدعوه سماحة نفسه أن يقضي الدين بأحسن مما أخذ، قال رسول الله ﷺ: «إن خياركم أحسنكم قضاء».

ذلك شيء من أدب المدين.

ومن أدب الدائن: أن يقول عند طلب الدين قولاً ليناً، ولا يهدم معروفه بالغليظ من القول، وإذا وجد المدينَ مَعسراً، مدّ له في الأجل ما استطاع، قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[البقرة: ٢٨٠]، وإن وجد الدائن في نفسه فضلَ سماحة وغنى، فتنازل للمدين المعسر عن الدين، أو جانب منه، فذلك ما سماه الله خيراً، فقال: ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ٢٨٠].

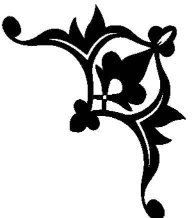
وإذا كان من سماحة نفس الدائن أن يأخذ عند اقتضاء الدين طريقة الرفق، ولا يهدم معروفه بالغليظ من القول، فإن سماحة نفس المدين أن يرعى الجميل الذي أسداه إليه الدائن، ويقابل بعض كلماته النابية بشيء

من سعة الصدر.

جاء رجل إلى النبي ﷺ يطلب ديناً له، وأغلظ في القول، فهمّ بعض الحاضرين من الصحابة بإيذائه، فقال لهم ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «دَعوه؛ فإن لصاحب الحق مقالاً».

ولطهارة الضمير، وحسن النية عند تعاطي الدين أثر في تيسير أدائه، وقد أنبأ بذلك النبي ـ صلوات الله عليه ـ، فقال: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها، أدى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها، أتلفه الله»؛ وتأدية الله الدين: أن يوفق الدائن سليمَ القلب، وييسر له أسباب الرزق، ذلك أنه اتّقى الله بقلبه، وطهّره من قصد أكل أموال الناس بغير حق، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣].



الفتـاوى والأحكـام

*** وجوه صرف الزكاة[1]:**

فرضت الشريعة الإسلامية على ذوي الأموال مقادير معينة سمتها: الزكاة، وأرشد القرآن إلى مصرفها بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[التوبة: ٦٠].

والتعبير بـ «إنما» في لسان العرب يفيد الاختصاص، والمعنى: أن الصدقات ـ أي: الزكاة ـ للفقراء، وما عطفت عليهم، دون غيرهم.

نظر الإسلام إلى حاجات لو بقيت في الأمة، لاختل أمرها، ولما صفا لها ورد حياتها، ففرض الزكاة؛ لتصرف في سداد هذه الحاجات، وهو ـ وإن لم يفرض في أموال الأفراد ما يصرف للمصالح العامة غير هذه المقادير المسماة بالزكاة ـ لم يقطع النظر عما يعرض للأمة من غير هذه الحاجات، بل أمرها أمراً لا هوادة فيه بأن تنفق في كل مشروع لو أهملته، لكان وصمة في مجتمعها، أو عثرة في سبيل عزتها واستقلالها. وهذا ما يسميه أهل العلم بفرض الكفاية؛ وهو ما يتوجه الخطاب به إلى الأمة على أن يقوم به من فيه الكفاية.

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء السادس من المجلد الثاني.

ولاختصاص الزكاة بالأصناف المذكورة في الآية منع الأئمة من صرفها في مصالح لا تدخل في واحد من هذه الأصناف؛ كما قال مالك: «لا يعطى من الزكاة في كفن ميت، ولا بناء مسجد».

وإذا اختلفوا في صرفها في وجه من وجوه الخير، فلاختلاف أنظارهم في التحاقه بأحد الأصناف المقررة في الآية الكريمة. وأكثر ما جاء من ناحيته لاختلاف: الصنف السابع، أعني: قوله تعالى: ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[التوبة: ٦٠]؛ فإن اللفظ من حيث مدلوله في لسان العرب شامل لكل وجه من وجوه الخير، ولكن ذكره من بين سبعة وجوه من وجوه الخير يدل على أنه يراد به ناحية خاصة فهمها السلف منذ نزول الآية.

وأكثر أهل العلم على أن المراد من قوله تعالى: ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾: الغزاة، وما يحتاجون إليه في جهادهم من وسائل الدفاع، ومنهم من يجعله متناولاً لفريضة الحج، وهو ما نقل عن الإمام أحمد بن حنبل؛ حيث قال: الحج من سبيل الله، وهو ما يراه الإمام محمد بن الحسن بن الحنفية.

وذكر الألوسي: أن بعضهم يفسره بطلبة العلم، ثم قال: «وتوسع بعضهم في تفسيره، فحمله على جميع القُرَب، وقالوا: يدخل فيه كل من سعى في طاعة الله، وسبل الخيرات».

ولا نظن هذا الذي يفسر ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ بطلبة العلم، أو بكل من سعى في طاعة يجيز صرف الزكاة لهؤلاء، ولو كانوا أغنياء، وإذا كانوا لا يستحقونها إلا في حال الحاجة، فقد دخلوا في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾[التوبة: ٦٠]، فصرف جانب من الزكاة على ذوي الحاجة من طلاب العلم بالمدارس، أو من يلقي بهم المرض على مضاجع المستشفيات،

لا يختلف فيه اثنان.

فإذا كان الإنفاق على بناء المدارس والمستشفيات من أموال يجود بها أهل الخير بداعي كرم النفس، والرغبة في عمل البر، فلا بأس بعد هذا في أن ينال من بهم خصاصة من الطلاب والمرضى جانب من الأموال التي تجمع باسم الزكاة.

وخلاصة القول: أن من يمنع صرف الزكاة في وجه من وجوه المصالح العامة لا يقصد إلى عدم المبالاة بذلك الوجه، وإنما ينظر في فتواه إلى أن آية الزكاة لا تتناوله، وما لا تتناوله الآية يبقى في المشروعات المفروضة على الأمة فرض كفاية.

والأمة التي تقدر حياة الاستقلال، وتأبى أن تكون في مؤخر الأمم، لا تتباطأ عن أن تبذل في المشروعات الصالحة غير ما يؤخذ منها باسم الزكاة. وليس غلبة الجهل عليها، وقلة شعورها بمقتضيات الحياة الاستقلالية بالعذر الذي يسيغ لنا تأويل ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ على كل مشروع نافع، بل الواجب تعليمها واجبات شريعتها، وإرشادها إلى وسائل الخلاص والقوة حتى تلين قناتها، وتبلغ من استقامة الأخلاق أن تلذّ الإنفاق في سبيل كل مشروع جليل.

*** المرأة والقضاء[(١)]:**

سؤال: قرأت مقالاً في مساواة المرأة بالرجل في الميراث جاء فيه هذه الجملة: (حتى أجاز «الإسلام» لها «المرأة» أن تتولى القضاء)، فهل هذا الرأي صحيح في ذاته؟ ومن الذي قال به من علماء الإسلام؟ وهل له مستند

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الحادي عشر من المجلد الثاني.

من الكتاب والسنّة، مع ما في المرأة من عوائق طبيعية واجتماعية؟

جواب: ينسب القول بصحة ولايتها القضاء إلى محمد بن جرير الطبري، ونقل عن الإمام أبي حنيفة: أنها تقضي فيما يصح أن تشهد فيه، وقد حمله بعض أهل العلم على معنى: صحة حكمها في القضية الواحدة ونحوها على سبيل التحكيم أو الاستنابة.

قال أبو بكر بن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ﴾[النمل: ٢٣] من كتاب «الأحكام»: ونقل عن محمد بن جرير الطبري: أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذلك عنه، ولعله كما نقل عن أبي حنيفة أنها تقضي فيما تشهد فيه، وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم، إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك لسبيل التحكيم والاستنابة في القضية الواحدة؛ بدليل قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

ومن نظر إلى ما يقتضيه فصل القضايا من أن يكون القائم بأعبائه على جانب من الجزالة، وصرامة العزم، وأن يكون مقامه مهيباً في النفوس، عرف أن المرأة لم تخلق لأن تتولى القضاء المطلق؛ إذ تغلب عليها رقة العاطفة، وهشاشة الطبع، وسرعة التأثر، وليس من شأن الرجال أن يهابوا مكانها الهيبة التي يكون لها الأثر في التحقيق أو التنفيذ.

* وسائل منع الحمل[1]:

سؤال: هل يجوز استعمال وسائل لمنع الزوجة من الولادة؟ وإذا كان

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الأول من المجلد الخامس.

جائزاً، ففي أحوال خاصة، أو هو جائز على الإطلاق؟

جواب: رغب الشارع في النكاح، وأهم مقصد له من هذا الترغيب: تكثير النسل، وإبقاء النوع البشري، وإذا كان أهم ما يقصده الشارع من الزواج تكثير النسل، وعمارة الأرض، كان العمل لمنع الزوجة من الولادة على خلاف قصد الشارع، فهو إما مكروه، وإما حرام.

فالعزل ـ وهو أن يريق الرجل النطفة حال استمتاعه بزوجته، خارجَ موضع الاستمتاع ـ مكروه، فإن دعت إليه مصلحة؛ كأن يكون الزوجان في دار الحرب، صار مباحاً، ويقاس على العزل: استعمال دواء للمنع من الحمل، فهو مكروه، إلا أن تدعو إليه مصلحة؛ كأن يكون في الحمل ضرر على المرأة، أو على الولد من جهة الصحة، ويعرف هذا الضرر بتقرير عارف أمين، هذا ما يقوله كثير من الفقهاء، ووجه الكراهة ظاهر في نقص عدد الأمة وضعفها.

والواقع أن في استعمال الأدوية للمنع من الحمل مفسدةً ظاهرة لا ينبغي الاستهانة بها إلا حيث تدعو الضرورة إلى هذا المنع، ولو تتابع الناس على اتخاذ الوسائل إلى المنع من الولادة، لأدى الحال إلى انقطاع النسل أو قلته، فيتضاءل عدد الأمة، وتذهب قوتها أمام أعدائها، فيصير اتخاذ تلك الوسائل من الإلقاء بالنفوس والأوطان في تهلكة، وهذا مما ينظر إليه المحققون من المالكية حين نصوا على المنع من استعمال ما يبرد الرحم، ويفسد القوة التي يتأتى بها الحبل.

أما استخراج ما في الرحم بعد استقراره، فممنوع، ولاسيما بعد أن تنقلب النطفة إلى صورة إنسان، وهذا ما حققه الإمام الغزالي في «الإحياء»،

والقاضي أبو بكر بن العربي في «القبس»، فإذا نفخ فيه الروح، فإسقاطه قتل نفس بلا خلاف.

*** حكم اختلاط الجنسين في معاهد التعليم[١]:**

ادعى بعض الناس في هذا العصر: أن الكتاب والسنة لا يمنعان من اختلاط الفتيان والفتيات في معاهد التعليم، والواقع: أن دلائل أحكام الشريعة وآدابها غير مقصورة على نصوص الكتاب والسنّة، بل للشريعة أصول وقواعد يدركها المجتهدون بالنظر في تلك النصوص، والغوص على مقاصدها، وعلل أحكامها، فيطبقون تلك الأصول والقواعد على الوقائع التي لم يرد فيها نص صريح. ويكون الحكم المستنبط من طريقها في وجوب العمل به بمنزلة الأحكام المصرح بها.

ومن هذه الأصول الشاهدة بكمال حكمة التشريع: قاعدة: سد الذرائع المفضية إلى فساد، وليس من شك في أن اختلاط الفتيان والفتيات في الدروس ذريعة إلى عواقب غير محمودة.

وقد دلت الروايات الصحيحة على أن رسول الله ﷺ أذن للنساء في الحضور للصلاة بالمساجد، وكنَّ يصلين في آخر المسجد، وينصرفن قبل أن يقوم الرجال من أماكن الصلاة، في «صحيح البخاري» عن أم سلمة: «أن النساء في عهد رسول الله ﷺ كنّ إذا سلَّمن من المكتوبة، قمنَ، وثبت رسول الله ﷺ ومن صلى من الرجال ما شاء الله، فإذا قام رسول الله، قام الرجال». وفي الصحيح أيضاً: «كان رسول الله ﷺ إذا سلم، قام النساء حين يقضي تسليمه، ويمكث هو في مقامه يسيراً». نرى ـ والله أعلم ـ أن

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء السابع من المجلد التاسع.

ذلك كان لكي ينصرف النساء، قبل أن يدركهن أحد من الرجال.

فالرواية الصحيحة دلت على أن النساء كنَّ يصلين في مؤخر المسجد، وينصرفن عقب الصلاة إلى منازلهن، وأن الرجال لا يقومون من مواضع صلاتهم إلا بعد أن ينصرف النساء، وليس لأحد أن يقيس على حضور النساء بالمسجد للصلاة على الوجه الوارد في الصحيح، اختلاطَ الفتيان والفتيات في دروس العلم، ففي حضور الصلاة بالمسجد من دواعي غض البصر عن المحارم، وتعظيم أمر الله ما لا يوجد في حضور الدرس.

ونزيد على هذا: أن النساء ما كنّ يحضرن في مجالس رسول الله ﷺ مع الرجال، على ما في تلك المجالس من وقار، وما في قلوب أولئك الرجال من تقوى، ونذكر من شواهد هذا: حديث أبي سعيد الخدري المروي في «صحيح البخاري»، وهو: «أن النساء قلن للنبي ﷺ: غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهن يوماً لقيهن فيه، فوعظهن، وأمرهن»، ولو كان النساء يختلطن بالرجال في مجلسه، لما قلن: «غلبنا عليك الرجال»، ولم يحدث بعد عهد النبوة إلى عصرنا هذا ما يدعو إلى اختلاط الفتيان والفتيات في معاهد التعليم، بل الذي حدث: هو أن الخطر الذي بنى عليه الشارع المنع من هذا الاختلاط قد اتسعت دائرته إلى حد بعيد، وفائدة الفتيات العلمية غير موقوفة على هذا الاختلاط؛ إذ يمكن الاحتفاظ بها كاملة مع الفصل بينهن وبين الفتيان في معاهد التعليم.

*** الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان[1]:**

سؤال: هل التشريع الإسلامي تراعى فيه ظروف الزمان والمكان، أم

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء التاسع من المجلد السابع عشر.

يجب الوقوف فيه حتماً عند النصوص، وكل ما جاوزها يؤثم عليه، ولا يعتد به شرعاً؟ نرجو الجواب الآن، لشدة الحاجة إليه.

جواب: معروف في علم القضاء: أن القوانين إنما تقوم على رعاية المصالح، ومصالح العصور تختلف اختلافاً كثيراً، وعلى هذا الأصل تقوم الشريعة الإسلامية، وبهذا يمكنها أن تساير كل عصر، وتحفظ مصالح كل جيل، ذلك أن الإسلام دلّ على بعض الأحكام في أصول كلية؛ ليستنبط منها المجتهدون أحكام الوقائع على حسب مقتضيات أحوال الأزمنة والمواطن.

وقد أجمع علماء الإسلام على أن أحكام الشريعة قائمة على رعاية مصالح العباد، وأنه يرجع في تعرف المصالح إلى أنظار المجتهدين، ومن هنا قرروا أن أصول الشريعة ترجع إلى أربع قواعد: «الضرر يزال»، و«المشقة تجلب التيسير»، و«العادة محكمة»، و«الأعمال بمقاصدها».

وترجع إلى هذه القواعد العليا قواعد تجعل أحكام القضاة المجتهدين أحفظ للمصالح، وأشد مطابقة لمقتضيات العصر، ومن هذه القواعد: قاعدة: رعاية المصالح المرسلة، والمصلحة المرسلة: مصلحة يدركها العقل في حادثة، ولم يقم عليها دليل خاص من الكتاب والسنّة. ومنها: قاعدة: مراعاة العرف، وقاعدة: سد الذرائع، وهي المنع من أشياء شأنها أن تؤدي إلى أمور تشتمل على فساد، ويدلكم على أن الشريعة الإسلامية قائمة على رعاية المصالح: أن المجتهدين من أئمتها قد يحملون بعض النصوص المطلقة على أحوال خاصة إذا اقتضت قاعدة رعاية المصالح المرسلة فهمَ النص على أن المراد: العمل به في هذه الأحوال الخاصة.

وصفوة هذه الكلمة الموجزة: أن التشريع الإسلامي يوافق حال كل

عصـر، ولو نظر إليه غير المسـلمين بالعين التي ينظـرون بها إلى القوانين الوضعية، وقارنوا بينه وبين تلك القوانين مقارنة رائدُها البحث عن الحقيقة، لرأوه رأي العين كيف يأخذ بالعدل من أطرافه، ويعطي كل ذي حق حقه.

ورجال جمعية الهداية الإسلامية، وفيهم أساتذة ممن درسوا الحقوق دراسة وافية، مستعدون لإقامة الحجة على أن التشريع الإسلامي أرقى تشريع تُصان به الحقوق، وتلقى به الإنسانية أمنها وسعادتها.

*** إشاعات السوء وموقف الإسلام منها[1]:**

إشاعات السوء عن شؤون الأمة، وسير أعمالها، وأهداف إصلاحاتها، ومقاصد رجالها لا تقل ضرراً في كيان الأمة وسلامة الوطن عن التجسس للعدو على دخائلها، ومواطن قوتها وضعفها. فكل ذلك خدمة للعدو، وموالاة له. وقد خاطب الله المسلمين بقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾[الممتحنة: ١].

بل إن موالاة العدو ـ في حال عدوانه ـ، وترويج ما ينفعه في مضرة الإسلام وأهله تخرج الموالين له عن تبعيتهم لأمتهم، وتلحقهم بأمة عدوهم. وفي ذلك يقول الله ﷻ: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[المائدة: ٥١].

*** ترويج إشاعات السوء:**

ومن أشد ما يوالي به المنافقون من يكيد للأمة من أعدائها: ترويج إشاعات السوء، والإصغاء إليهم، وقد ورد في ذلك قوله ﷻ: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ

---

(١) مجلة «الأزهر» ـ الجزء الثاني من المجلد الخامس والعشرين.

فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا﴾[الأحزاب: ٦٠ ـ ٦١].

وكان مما كانوا يرجفون به: ما ذكره الله عنهم في قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾[الأحزاب: ١٢].

ولهؤلاء المنافقين خلفاء في كل عصر من عصور الإسلام، وفي كل وطن من أوطانه، يخذلون الناس عن أئمتهم وولاة أمرهم، ويشيعون السوء عن برامجهم وخططهم، وهذا مرض في القلوب كما وصفه الله ﷻ، وعلى من يصاب بهذا المرض أن يعالج نفسه قبل أن يعالج بأحكام الله.

وفي هؤلاء أيضاً ورد قول الله سبحانه: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ﴾[النساء: ٨٣]؛ أي: أفشوه حيث لا يكون من المصلحة العامة إذاعته وإفشاؤه. وقد يكون ما يذيعونه كذباً ومضراً بالمصلحة، فيكون ذلك من الإثم المزدوج الذي طهر الله قلوب المؤمنين منه.

واللائق بالمسلمين إذا سمعوا قالة السوء أن يكونوا كما أراد الله للمسلمين في قوله ﷻ: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾[النور: ١٢]. إلى أن قال سبحانه: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾ وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾[النور: ١٥ ـ ١٦].

ولما عاد المسلمون من غزوة أحد، كان فيهم من اختلفوا في الحكم على المنافقين والمرجفين، فقال فريق للنبي ﷺ: «اقتلهم»، وقال فريق: «لا تقتلهم»، فنزل في ذلك قول الله ﷻ: ﴿فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓا۟﴾[النساء: ٨٨]، وفي ذلك ورد الحديث النبوي: «إنها طيبة ـ أي: المدينة ـ تنفي خبثها كما تنفي النار خبث الحديد»، وفي

روايـة: «خبث الفضة».

وأول فتنة في الإسلام، وهي الجرأة على خليفة رسول الله وصهره سيدنا عثمان، كان منشؤها إشـاعات السـوء الكاذبة، وتضليل البسـطاء وضعاف الأحلام، فجرّ ذلك على الأمة من الضرر ما لم تتوصل إلى مثله الدول المعادية بما لديها من جحافل وقوات حربية.

وفي الليلة الأخيرة قبل نشوب حرب الجمل توصّل أصحاب رسول الله ﷺ من الفريقين إلى التفاهم على ما يرضي الله ﷻ من إقامة الحدود الشرعية على من يثبت عليه أن له يداً في مصرع أمير المؤمنين عثمان، وبات أبناء كل فريق في معسكر الفريق الآخر بأنعم ليلة وأسعدها، وأرضاها لله، فما كان من قَتَلَة عثمان ومن يتبعهم من قبائلهم، إلا أن أنشبوا القتال في الصباح الباكر، وأشاعوا في معسكر من المعسكرين بأن المعسكر الثاني هو المهاجم له، على خلاف ما اتفقوا عليه بالأمس، وبذلك كانت الإشاعات بين الطرفين أفتكَ بهما، وأضرَّ على الإسلام من أسلحة البغاة الفاتكة.

أيها المسلمون! إن إشاعات السوء سلاح العدو، والذي يصغي إليها يمكّن العدو من الفتك بالأمة والوطن، وتحسبونه هيناً، وهو عند الله عظيم، فاعملوا في ذلك بهداية الله ﷻ وإرشاده حين يقول: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾[النور: ١٦].

وعلى ولاة الأمر أن يتصرفوا فيمن يثبت عليهم ذلك وفقاً لحكم الله تعالى حين يقول لنبيه: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا﴾[الأحزاب: ٦٠ ـ ٦١].

إن الأمة تجتاز اليوم مرحلة من أدق مراحلها في تاريخ نضالها العنيف، هي مرحلة تقرير المصير. وهذه المرحلة ـ بما لها من الخطر والأثر في مستقبل الأمة وحاضرها ـ تقتضي منا أن نتيقظ لكل ما يراد بنا، سواء من العدو الغاصب، أو من أعوانه. وأن نحذر دعاة الفتنة، والذين يعملون على إشاعتها بين طبقات الأمة. ولنعلم أن هؤلاء وأولئك يستهدفون غرضاً واحداً. ويعملون لغاية واحدة، هي تمزيق الشمل، وتشتيت الجمع، وتفريق الكلمة، وإشاعة الكراهية بين الحاكم والمحكوم، وإلقاء العداوة بين المؤتمين والمأموم. وهم بهذا يعملون للفتنة ومن أجلها. فإذا ما تحققت غايتهم، فإن الفتنة لا تصيبهم وحدهم، ولا تصيب طائفة دون أخرى، وإنما هي تصيب الأمة بأسرها. وقد حذرنا الله تعالى منهم ومن فتنتهم، فقال ـ جل شأنه ـ: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ﴾[الأنفال: ٢٥]، واتقاء الفتنة يكون بدفعها وإدحاضها، وإنزال العقوبة الرادعة على كل من يثبت عليه أنه كان سبباً فيها، أو في عنصر من عناصرها.

ويرى علماء الشافعية أن تكون العقوبة هي (الإعدام) لكل من يثبت عليه أنه أحدث بين المسلمين فتنة.

وأما علماء المالكية، فإنهم يتركون الحد على هذه الجريمة لاجتهاد الإمام؛ أي: الحاكم، ومن هنا نرى أنه لا سبيل إلى الهوادة أو المهادنة في إقامة الحد على هذه الجريمة النكراء، جريمة إحداث الفتنة بين الصفوف مناصرةً لعدو البلاد الأكبر، وهو المستعمر الغاصب.

فلنتق الله في أمتنا ووطننا، وتقوى الله تدفع كل شيء، وتحول دون أي مكروه، والله يوفقنا ويسدد خطانا إلى ما فيه النجاح والرشاد.

*** هل للمرأة أن تباشر الوظائف العامة[1]:**

استهل فضيلته حديثه في هذا الموضوع الخطير بالسؤال عن الغاية التي تهدف إليها المرأة من وراء هذه الدعوى، وقال: هل تريد أن تهجر البيت؛ لتقضي وقتها بين الأندية والمجتمعات والمحافل السياسية في مناقشة القوانين، وفيما يجب أن يفرض من العقوبات، ويرسم من الحدود، وما إلى ذلك من مسائل التشريع والتقنين؟ إن كان هذا مقصدها، فهل لها أن ترشد أهل الصواب والمنطق والحق في أي عصر إسلامي كان هذا؟ وفي أي عهد من العهود التي ازدهرت فيها تعاليم الإسلام وانتشرت أحكامه ومذاهبه تولت المرأة شؤون الولاية العامة!؟

ثم استطرد فضيلته فقال: إن الشريعة الإسلامية تحرم اختلاط المرأة بالرجال. والدعوى بمنح المرأة حقاً سياسياً إنما هي وسيلة من وسائل الاختلاط تريد المرأة في هذا العصر أن تتذرع بها لتكسو اختلاطها بالرجال ثوب المصلحة العامة، وهذا عمل لا تقره الشريعة الإسلامية، وليس جائزاً في أي مذهب من مذاهبها؛ لأن الشريعة قد فطنت إلى ما ينجم عن اختلاط المرأة بالرجل من مضار اجتماعية وخيمة، ومن شرور لو قلنا إنها محتملة الوقوع، لكان ذلك الاحتمال كافياً لمنعها ودرئها.

وإذا كانت المرأة تريد في سبيل تبرير دعوتها أن تلجأ إلى السباب، وإلى الغض من أقدار سلف العلماء، والطعن عليهم، والنيل من كرامتهم، وتحقير شأن من يريد أن يبصرها بالصواب والرأي السديد، فإنما تكون قد أقامت الدليل القاطع على أنها لا تصلح عضواً في معترك الحياة؛ لأن مثل

---

(١) مجلة «الأزهر» ـ الجزء الخامس من المجلد الرابع والعشرين.

هذا الطريق لا يلجأ إليه إلا من ضعفت حجته، واختلطت عليه موازين الأشياء ومقاييس الأمور.

ولقد سبق أن أفتت لجنة الفتوى في الأزهر فتوى شرعية بينت فيها بمختلف طرق التبيين، على مختلف الآراء الفقهية ما للمرأة من حقوق، وما عليها من واجبات، وفصلت لها نوع الولاية، وعرفتها أن الولاية العامة هي السلطة الملزمة في شأن من شؤون الجماعة؛ كولاية سن القوانين، والفصل في الخصومات، وتنفيذ الأحكام، والهيمنة على القائمين بذلك، وقالت: إن الشريعة الإسلامية قد قصرتها على الرجال إذا توافرت فيهم شروط معينة، وزادت على ذلك في مقام التبيين: أنه لم يثبت أن شيئاً من هذه الولاية العامة قد أسند إلى المرأة، لا مستقلة، ولا مع غيرها من الرجال؛ وقد كان في نساء الصدر الأول مثقفات فضليات، وفيهن من تفضل كثيراً من الرجال، كأمهات المؤمنين، وساقت قصة سقيفة بني ساعدة في اختيار الخليفة الأول بعد الرسول ﷺ، إذ بويع أبو بكر البيعة العامة في المسجد، ولم تشترك امرأة مع الرجال في مداولة الرأي في السقيفة، ولم تُدع لذلك.

وقد أفاضت لجنة الفتوى في بيان أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بما يجب أن تمنع منه المرأة من الوظائف العامة، ودعمته بالبراهين القطعية، والأسانيد التاريخية، والأدلة اليقينية. وكان المأمول أن تقف المرأة عند حدودها التي رسمتها لها الشريعة الإسلامية، في بلد إسلامي، ودولة إسلامية، وأن تعمل من جانبها على أن تسترشد بما يراه أهل الرأي من الفقهاء في أمرها، فتلزم بيتها في رعاية زوجها وكنفه، ولكنها عادت مرة ثانية إلى المناداة بوجوب منحها حقوقاً سياسية معينة، ومع أن الشريعة الإسلامية قد أفسحت

لها الطريق في كل ما يتعلق بمسائل الولاية الخاصة، وقد ساوتها بالرجل في هذا النوع من الولايات؛ إذ جعلت لها حق التصرف في أموالها بالبيع والهبة، والرهن والإجارة، وغير ذلك من مختلف ضروب التصرفات، وأجازت لها الوصاية على الصغار، والولاية على المال، والنظارة على الأوقاف، إلا أنها لم تقنع بما رسمته لها الشريعة الإسلامية، وأرادت أن تدفع نفسها بنفسها، وأن ترسم الطريق حسب أهوائها وغاياتها؛ لتتولى وظائف الدولة التي تدخل في نطاق الولاية العامة؛ كسن القوانين، والفصل في الخصومات، وتنفيذ الأحكام. . . إلخ.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد جعلت القوامة على النساء للرجال، وقد قال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ﴾[النساء: ٣٤]، وجعلت حق طلاق المرأة للرجل وحده، ومنعتها من السفر دون محرم، أو زوج، أو رفقة مأمونة، وجعلت لها حق حضانة الصغار دون الرجل، وأوجبت على الرجل حضور الجمعة والجماعة والجهاد، ولم توجب عليها شيئاً من ذلك، أقول: إذا كانت الشريعة الإسلامية قد رسمت لها حدودها، وبينت لها مهمتها، فما بالها تريد أن تخرج من أحكامها؛ لتزج بنفسها في انتخابات تدافع فيها وتدفع، وتختلط في ميدانها بالجماعات والأفراد من الرجال، وهي بطبيعة أنوثتها غير مأمونة ولا معصومة؟! وما بالها تريد أن تثير حولها الزوابع، وتخوض المعامع، في الوقت الذي كفتها فيه الشريعة مؤونة الكفاح، وجنبتها مواطن الزلل، ورسمت لها من الحدود ما يتكافأ وطبيعتها في ميدان العمل المنتج المفيد لها وللجماعة التي تعيش فيها؟!.

وأعتقد أنه من المستحسن أن أسوق بعض ما رأته لجنة الفتوى في

مقام التدليل الفقهي على منع المرأة من الاشتغال بوظائف الولايات العامة، فقد استندت إلى ما رواه البخاري في «صحيحه»، وأخرجه أحمد في «مسنده»، والنسائي في «سننه»، والترمذي في «جامعه».

قال البخاري: حدثنا عثمان بن الهيثم، قال: حدثنا عوف عن الحسن البصري، عن أبي بكرة، قال: لقد نفعني الله بكلمتين أيام الجمل: لما بلغ النبي ﷺ أن فارس ملّكت ابنة كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

وقد ذهبت اللجنة في استنتاج المراد من هذا الحديث، وفي استنباط دلالته العامة مذهب صدق، فقالت: إن الرسول ﷺ لا يقصد بهذا الحديث مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولّون المرأة أمرهم؛ لأن وظيفته ـ عليه الصلاة والسلام ـ بيان ما يجوز لأمته أن تفعله حتى تصل إلى الخير والفلاح، وما لا يجوز لها أن تفعله حتى تسلم من الشر والخسار، وإنما يقصد: نهي أمته عن مجاراة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث القوم الحريصين على فلاحهم وانتظام شملهم على الامتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم.

ولا شك أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في أي عصر من العصور أن تتولى أي شيء من الولايات العامة، وهذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه؛ كما يفيده المعنى الذي من أجله كان هذا المنع.

وهذا هو ما فهمه أصحاب الرسول ﷺ، وجميع أئمة السلف، لم يستثنوا من ذلك امرأة، ولا قوماً، ولا شأناً من الشؤون العامة، فهم جميعاً

يستدلون بهذا الحديث على حرمة تولي المرأة الإمامة الكبرى، والقضاء، وقيادة الجيوش، وما إليها من سائر الولايات العامة.

هذا الحكم المستفاد من هذا الحديث ـ وهو منع المرأة من الولاية العامة ـ ليس حكماً تعبدياً يقصد مجرد امتثاله دون أن تعلم حكمته، وإنما هو من الأحكام المعللة بمعان واعتبارات لا يجهلها الواقفون على الفروق الطبيعية بين نوعي الإنسان: (الرجل والمرأة).

ذلك أن هذا الحكم لم ينط بشيء وراء (الأنوثة) التي جاءت كلمة (امرأة) في الحديث عنواناً لها، وإذاً فالأنوثة وحدها هي العلة فيه.

وواضح أن الأنوثة ليس من مقتضاها الطبيعي عدم العلم والمعرفة، ولا عدم الذكاء والفطنة، حتى يكون شيء من ذلك هو العلة؛ لأن الواقع يدل على أن للمرأة علماً وقدرة على أن تعلم كالرجل، وعلى أن لها ذكاء وفطنة كالرجل، بل قد تفوق الرجل في العلم والذكاء والفهم. فلابد أن يكون الموجب لهذا الحكم شيئاً وراء ذلك كله.

إن المرأة بمقتضى الخلق والتكوين مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها، وهي مهمة الأمومة، وحضانة النشء وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثر خاص بدواعي العاطفة، وهي ـ مع هذا ـ تعرض لها عوارض طبيعية تتكرر عليها في الأشهر والأعوام، من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن من عزيمتها في تكوين الرأي، والتمسك به، والقدرة على الكفاح والمقاومة في سبيله، وهذا شأن لا تنكره المرأة من نفسها.

ولا تعوزنا الأمثلة الواقعية التي تدل على أن شدة الانفعال، والميل مع العاطفة من خصائص المرأة في جميع أطوارها وعصورها.

فقد دفعت هذه الغرائز المرأة في أسمى بيئة نسوية إلى تغليب العاطفة على مقتضى العقل والحكمة.

وآيات من سورة الأحزاب تشير إلى ما كان من نساء النبي ﷺ، وتطلعهن إلى زينة الدنيا ومتعتها، ومطالبتهن الرسول أن يغدق عليهن مما أفاء الله به عليه من الغنائم؛ حتى يعشن كما تعيش زوجات الملوك ورؤساء الأمم، لكن القرآن قد ردهن إلى مقتضى العدل والحكمة، من ذلك: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَـٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[الأحزاب: ٢٨ ـ ٢٩].

وآية أخرى من سورة التحريم تحدث عن غيرة بعض نسائه ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وما كان لها من الأثر في تغليبهن العاطفة على العقل؛ مما جعلهن يدبرن ما يتظاهرن به على الرسول ﷺ، وقد ردهن القرآن إلى الجادة: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ۖ وَإِن تَظَـٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَـٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾[التحريم: ٤].

هذه هي المرأة في أسمى البيئات النسوية، لم تسلم من التأثر الشديد بدواعي العاطفة، ولم تنهض قوتها المعنوية على مغالبة نوازع الغيرة، مع كمال إيمانها، ونشأتها في بيت النبوة والوحي، فكيف بامرأة غيرها لم تؤمن إيمانها، ولم تنشأ نشأتها، وليس لها ما تطمع به أن تبلغ شأوها أو تقارب منزلتها؟!

فالحق: أن المرأة بأنوثتها عرضة للانحراف عن مقتضى الحكمة والاعتدال في الحكم، وهذا ما عبر عنه الرسول ﷺ بنقصان العقل، ورتب

عليه كما جاء في القرآن الكريم: أن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل.

ومجمل القول في هذا كله: أن المرأة لا يجوز لها أن تباشر عملاً من أعمال الولاية العامة مطلقاً، ولا يجوز لها كذلك أن تغشى الأندية والمحافل والمجتمعات العامة، مهما كان السبب الذي يدفعها إلى ذلك؛ لأننا أمة إسلامية، والإسلام يلزمها هذه الحدود، ولا يجيز لها أن تتعداها.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

